شرح الكوكب الساطع
في نظم جمع الجوامع

جلال الدين السيوطي

٢١٦ر١
ش٠ج

شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، كلاهما تأليف عبد الرحمن بن ابى بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري، السيوطي جلال الدين، (٨٤٩-٩١١هـ). لعله كتب في القرن الرابع عشر الهجري.

١٣٣٠

٢٦٥ق ٢١س ٥ر٢٤×١٧سم

نسخة حسنة خطها نسخ معتاد - على بعض الهوامش تعليقات. مطبوع.

الإعلام ٤: ٧١، مكتبة الجلال السيوطي للشرقاوى اقبال: ٢٣٤

١- اصول الفقه أ- الجلال السيوطى، عبد الرحمن بن أبى بكر- ٩١١هـ، ب- تاريخ النسخ.

رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني برحمتك يا ارحم الراحمين

كتاب شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع
للشيخ جلال الدين السيوطي
رحمه الله تعالى
امين

١ منهاج الوصول الى علم الاصول ـ للعلامة ناصر الدين البيضاوي
٢ الحاصل ـ للفاضل تاج الدين الارموي
٣ المحصول ـ للامام فخر الدين الرازي وهو المراد بالامام في الفن
٤ المستصفى ـ لحجة الاسلام الغزالي
٥ المعتمد ـ لابي الحسين البصري
٦ المنتخب ـ للامام ايضا
٧ الاحكام ـ للآمدي
٨ منتهى السول ـ له ايضا
٩ التحصيل ـ للامام ابي الثناء محمود ابن عبد الله الارموي
١٠ نهاية السول في شرح منهاج الوصول ـ للامام جمال الدين الاسنوي
١١ البرهان ـ للامام الحرمين

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

اما بعد حمدا لله على نعم صارت بها النفس المخلصين ملحوظة وسنة المتقين محفوظة والصلاة والسلام على سيدنا محمد ذي الفروع الكريمة والأصول المحظوظة فهذا تعليق حسن البيان واضح الاشارة سهل المأخذ لين العبارة كثير الفرائد جم الفوائد قريب من الأفهام جدير ببلوغ المرام على منظومتي المسماة بالكوكب الساطع التي نظمت فيها جمع الجوامع في الأصول لقاضي القضاة تاج الدين ابي نصر عبد الوهاب بن قاضي القضاة تقي الدين ابي الحسن السبكي سقى الله ثراهما شآبيب الرضوان وعلى الله اعتمد واليه سبحانه استند ومنه الهداية والتوفيق استمد

ص

لله حمد لا يزال سرمدا … يؤذن بازدياد نعمى ابدا
ثم على نبيه وحزبه … صلاته وآله وصحبه
وهذه ارجوزة محرره … ابياتها مثل النجوم مزهره
ضمنتها جمع الجوامع الذي … حوى اصول الفقه والدين الشذي
اذ لم اجد قبلي من اداه … نظما ولا بعقده حلاه
ولم يكن من قبله قد الفا … كمثله ولا الذي بعد اقتفى
وربما غيرت او زدت بدا … ما كان منقوضا وما ينتقد
فليدعها قاريها والسامع … بكوكب ولو يزاد الساطع
والله في كل امور ارتجي … وما ينوب فاليه الملتجي

ش التقديم في لله لافادة الاختصاص والتنكير في حمد للتعظيم والتكثير ويؤذن يعلم والازدياد ابلغ من الزيادة كما ان الاكتساب ابلغ من الكسب واصله ازتياد ابدلت التاء دالا لتوافق الزاي في الدلالة في الجهر لتشاكل اللفظ وكون الحمد يؤذن بازدياد النعم مأخوذ من قوله تعالى لئن شكرتم والحب بكسر الحاء الحبيب وقد قال صلى الله عليه وسلم انا حبيب الله ولا فخر رواه الترمذي وغيره وسائر الفاظ الخطبة مشهورة كثر تداول الكلام عليها وحاصل الابيات ان هذه الارجوزة

نظمت فيها جمع الجوامع في اصول الدين تاليف قاضي القضاة تاج الدين السبكي والباعث على ذلك اني لم اجد من سبقني الى نظمه مع نظمهم مختصر ابن الحاجب ومنهاج البيضاوي وهذا الكتاب اولى بذلك اذ لم يؤلف قبله ولا بعده مثله لما انطوى عليه من العلم الكثير واللفظ الوجيز والتحقيقات البديعة والنكت المنيعة بحيث ان مؤلفه جمعه من مائة مؤلف فاوعى وبالغ في ايجازه بحيث لا يمكن اختصاره وهذه الارجوزة في اشكاله مساوية او تدانيه في الحسن لاشتمالها على جميع ما حواه وزيادة عليه بتغيير ما كان من عبارته معترضا والحاق ما اهمله من مسئلة او حكاية خلاف فمن قولي وربما غيرت البيت لف ونشر مرتب هذا مع وجازة لفظها وعذوبة نظمها وخلوها من الحشو والتعقيد وسلامتها من علاقة التقديم والتاخير فلا غرو ان تسمى بالكوكب الساطع في نظم جمع الجوامع والى الله تعالى في كل ما امله المرتجى واليه فيما اخشاه واحذره الملتجي

ص

يحصل هذا النظم في مقدمه … وبعدها سبعة كتب محكمه

ش اختلف في مرجع ضمير يحصر في قول جمع الجوامع وينحصر في مقدمة وسبعة كتب فقيل الكتاب واورد انه يشتمل على غير المقدمة والسبعة الكتب من علم اصول الدين وخاتمة التصوف فلا انحصار وقيل الأصول واورد ان من المقدمات نحو اصول الفقه وغيره مما لا يعد من اصول الفقه واجيب عن الأول بان المراد المعنى المقصود منه دون التوابع وعن الثاني بانه لما توقف الأصول عليها جعلت جزءا منه على طريق التغليب فالتصريح في النظم بفاعل يحصل اوضح واحسن والمقدمة بكسر الدال وفتحها فالاول وقيل انه اشهر مأخوذ من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فكانها تقدمت بنفسها امام المقصود اي قدم المتعمد لانها تقدم الانسان لمقصوده اي تجبيره على التقدم والثاني وقال السبكي انه اشهر مأخوذ من مقدمة الرحل بمعنى ان الانسان يقدمها قال الشيخ سعد الدين يقال مقدمة العلم لما يتوقف

عليه مسائله لمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلام قدمت امام المقصود لارتباطه بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا قال والفرق بينها ما خفي على كثير من الناس واما الكتب السبعة فهي المقصود بالذات خمسة في مباحث ادلة الفقه الخمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس في التعادل والتراجيح بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع في الاجتهاد الرابط لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد واحكام المقلدين وآداب الفتيا وما ضم اليه من علم الكلام المفتتح بمسئلة التقليد في اصول الدين المختتم بما يناسبه من خاتمة التصوف .

المقدمة

ص أَدِلَّةُ الفِقْهِ الأُصُولُ المُجْمَلَةْ   وَقِيلَ مَعْرِفَةُ مَا يَدُلُّ لَهْ
وَطُرُقُ اسْتِفَادَةٍ وَالمُسْتَفِيدُ   وَعَارِفٌ بِهَا الأُصُولِيُّ العَتِيدُ

ش بدأ بالتعريف باصول الفقه ليعرف حقيقته من اراد الاشتغال به فان من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل فاعلم ان اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه نقل عن معناه الاضافي وهو الادلة المنسوبة الى الفقه وجعل علما على الفن الخاص من غير نظر الى الاجزاء فصار مفردا وهو لقب مشعر بالمدح بابتناء الفقه عليه واحتياجه اليه اذ الاصل لغة كما قال الامام المحتاج اليه وقال صاحب الحاصل ما منه الشيء وقال الآمدي ما يستند تحقق الشيء اليه وقال غيره منشأ الشيء وقال الحليمي البصري ما يبنى عليه غيره وقال بعضهم ما يتفرع عنه غيره فهذه ست عبارات اقربها الاخير ثم ما قبله على الترتيب اما بحسب الاصطلاح فله اربعة معان الدليل كقولهم الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة اي دليلها ومنه اصول الفقه ادلته والرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح عند السامع والقاعدة المستمرة كقولهم اباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل والصورة المقيس عليها اذا علمت ذلك فحد اصول الفقه باعتبار معناه اللقبي ادلة الفقه الاجمالية وطرق الاستفادة منها والمستفيد وقيل معرفة ذلك وعليه مشى البيضاوي وابن الحاجب وعلى الاول القاضي ابو بكر والامامان

والآمدي

والآمدي واختاره ابن دقيق العيد والسبكي لان الادلة اذا لم تعلم لا تخرج عن كونها اصولا ولان الاصول لغة الادلة فجعله اصطلاحا نفس الادلة اقرب للمدلول اللغوي ولهذا قالوا في حد الفقه العلم بالاحكام ولم يجعلوه نفس الاحكام لانه اقرب الى الاستعمال اللغوي اذ الفقه لغة الفهم ووجه الثاني ان الفقه متفرع عن العلم بادلته كما هو متفرع عن ادلته والحاصل ان الادلة لها اعتباران في نفسها من حيث دلالتها ومن حيث تعلق العلم بها فهل موضوع اصول الفقه تلك الحقائق او العلم بها المختار الاول فالادلة جنس والاجمالية والمراد بها غير المعينة كمطلق الامر والنهي وفعل النبي والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن اولها بانه للوجوب حقيقة والثاني بانه للحرمة كذلك والباقي بانها حجج قيد مخرج للتفصيلية نحو اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما اخرجه الشيخان والاجماع على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض الا مثلا بمثل يدا بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست اصول الفقه وعلى الحد الثاني المعرفة كالجنس وادلة الفقه فصل يخرج ثلاثة اشياء غير الادلة كالفقه ونحوه وادلة غير الفقه كادلة النحو والكلام وبعض ادلة الفقه كالباب الواحد من اصول الفقه فانه جزء من اصول الفقه فلا يكون اصول الفقه ولا يسمى العارف به اصوليا لان بعض الشيء لا يكون نفس الشيء ولهذا بناء على ما اختاره الامام ان اصول الفقه اسم للمجموع فلا يسمى به بعضه قال السبكي وهذا انما يظهر اذا اخذ مضافا ومضافا اليه اما اذا اخذ اسما على هذا العلم ينبغي ان يصدق على القليل منه والكثير كسائر العلوم ولهذا اذا رايت مسئلة واحدة منه تقول هذه اصول الفقه قالوا وعبر عن الجمع في لفظة الاصول بامرين احدهما انه بعد التسمية به لا يجب المحافظة على معنى الجمع والثاني انه جمع مضاف الى معرفة فعم والعموم صادق على كل فرد انتهى والمراد بمعرفة الادلة ان تعرف انها يحتج بها لا حفظها ولا غيره وخرج

مطلب

بتقييد المعرفة بالاجمالية معرفة الأدلة تفصيلا فانه وظيفة الناظر في الفقه والخلاف والمراد بها انه يعرف مثلا كون الاجماع حجة وكون الأمر للوجوب في الجملة لا الحكم عليه بانه للوجوب في موضع مخصوص قال السبكي ليست الأدلة منقسمة الى ما هو اجمالي غير تفصيلي والى تفصيلي غير اجمالي بل كلها شيء واحد له جهتان اعتبارها وكليتها فالاصولي يعلمه من الجهة الثانية والفقيه من الأولى ووجه جعل الأجمال قيدا لها ان لها نسبتين فهي باعتبار احدهما غيرها باعتبار الأخرى وقولنا وطرق الأستفادة منها اي استفادة الفقه من الأدلة اي استنباط الأحكام الشرعية وطرقها هي شرائط الأستدلال الآتية في الكتاب السادس وانما جعلت من اصول الفقه لأن المقصود من الأدلة الاستنباط ولا يمكن الاستنباط الا بها لأنها مفيدة للظن غالبا والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح فصار ذلك لو معرفة من اصول الفقه وقولنا والمستفيد اي وطرق المستفيد منها وهو المجتهد اي صفاته المعبر عنها بشروط الأجتهاد الآتية في الكتاب السابع قال الاسنوي وانما جعل ذلك من اصول الفقه لأن الأدلة كما ذكرناها ظنية وليس بين الظني ومدلوله ارتباط عقلي لجواز عدم دلالته عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد وقال ابن دقيق العيد لو اقتصر في تعريف اصول الفقه على الدلائل وكيفية الاستفادة منها لكفى ويكون حال المستفيد كالتابع والتتمة لكن جرت العادة بادخاله في اصول الفقه وضعا فادخل فيه جزءا وسبقه الى ذلك الشيخ ابو اسحاق وابن برهان حيث جعلا اصول الفقه الأدلة وكيفية الأستدلال خاصة واما صاحب جمع الجوامع فاقتصر في تعريف الأصول على الدلائل الأجمالية ثم قال والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها وقال في منع الموانع جعل المعرفة بطرق استفادتها جزءا من مدلول الاصولي دون الأصول لم يسبقني اليه احد ووجهه ان الأصول لما كانت عنه نفس الأدلة لا معرفتها لزم من ذلك ان يكون الأصولي هو المتصف بها لأن الأصولي نسبة الى الأصول وهو من قام به الأصول وقيام الأصول به معناه معرفته اياه ومعرفته اياها

٣

توقفه على معرفة طرق الأستفادة فان من لا يعرف الطريق الى الشيء محال ان يعرف الشيء فمن ثم لزم كون معرفة الطرق امرا لا بد منه في صدق سماه ولهذا ذكر في اصول الفقه وان لم يكن نفس الاصول ولا منه ولا ينكر اشتراطنا في الأصولي ما ليس جزءا من نفس الأصول فان الناس قاطبة قد عرفوا الفقه بالعلم بالأحكام الى آخره وقالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية واصولا الى آخره فما قالوا الفقيه العالم بالأحكام بل من قامت به شرائط الاجتهاد وعدوها انتهى كلامه قال الزركشي وفيه نظر لأن طرق الاستفادة ثابتة في نفسها سواء عرفها الأصولي ام لا كما قلنا في الأدلة سواء فوجب ان تدخل في مسمى الأصول لا الأصولي وانما اشترط العالم بالأدلة الذي ليصح كونه عالما بالأدلة على الحقيقة قال وقوله فما قالوا الفقيه العالم بالأحكام ممنوع فقد قاله بعضهم فيما نقله الشيخ ابو اسحاق في كتاب الحدود وقال الشيخ جلال الدين المحلي ولتوقف استفادة الأحكام التي هي الفقه على المرجحات وصفات المجتهد واسقطها المص لما قاله من انها ليست من الأصول وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفة على معرفتها لأنها طريق اليه قال وظاهره انها طرق للدلائل الأجمالية وانما هي للتفصيلية وكأن ذلك سرى له من كونها جزئيات الأجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المفيد للأحكام على ان توقفها على صفات المجتهد من حيث حصولها له لا معرفتها والمعتبر في مسمى الأصول معرفتها لا حصولها وبالجملة فظاهر ان معرفة الدلائل الأجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الأصول فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفه كأن يقال اصول الفقه دلائل الفقه الأجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة الى تعريف الأصولي للعلم به من ذلك انتهى فلذلك مشيت في النظم على ادخالها في حد الأصول ثم صرحت بتعريف الأصولي اتماما للفائدة ووفاء بها في الأصل وعدلت عن قوله دلائل الى ادلة لما قيل من انه لحن قال ابن مالك في شرح الكافية لم يأت فعائل جمعا لاسم جنس على وزن فعيل فيما اعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم

قوله كما قلنا في الأدلة اي في كون الأدلة ثابتة في نفسها سواء عرفها الخ شيخ

قوله ولتوقف الخ لعل هنا سقطا من الكاتب وعبارة النسخ الصحيحة التي بايدينا ما نصه ولتوقف استفادة الأحكام منها التي هي الفقه على المرجحات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكروها في تعريف الاصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من ادلته الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد واسقطها الخ فليتأمل

اي انما عقب الكونها من الاصول لا لكون الاصول يتوقف عليها وليست منه كما يزعم المص اه بناني

قوله لكنه بمقتضى القياس الخ وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ونصوا على انهما في غاية القلة وانه لا يقاس عليهما اه اسنوي واجابه بعض المتأخرين ان الدلائل جمع دلالة بمعنى دليل

المؤنث كما لو سمي بسعيد اسم امرأة

فائدة

قال في منع الموانع اذا سمي بمضاف ومضاف اليه فتارة يقطع النظر عن المفردين والاضافة بالكلية ويكون ذلك كالاعلام المرتجلة وليس اصول الفقه من هذا القبيل فانا لم نقطع النظر عن معنى الاصل والفقه والاضافة اليه بل لاحظنا كل واحد منها وتارة يلاحظ وذلك على قسمين احدهما ان نلاحظ تلك المعاني ونبقيها على حالها ولا نعمل شيئا الا زيادة صيرورتها علما وهذا لم نعهده في اصول الفقه لانا لم نبق شيئا من المعاني الثلاثة على حاله والثاني انه يلاحظ ادنى ملاحظة فتلاحظ مثلا معنى الاصل والفقه والاضافة وتكون هذه الملاحظة هي العلاقة المسوغة اطلاق اللفظ الذي هو مضاف ومضاف اليه على هذا العلم وهذا هو المقصود ويشبه العلم الذي لمحت فيه الصفة كالحسن عند النحاة والحقيقة الشرعية فانها مجاز لغوي لم يقطع الشارع النظر فيها عن اللغة ولهنا بحث شريف وهو ان هذه الاسماء الموضوعة للعلوم كالفقه والاصول والنحو والطب هل هي مما صار علما بالغلبة او هي من المنقولات العرفية للوالد فيه احتمالان قال والثاني اقوى لان العلم بالغلبة يتقيد بما اذا كان معرفا بال كالفقه او بالاضافة كابن عمر ونحن نجد في العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقها ونحوا وطبا فهم منه معانيها الخاصة فدل على انها موضوعة لها مع التنكير كما يفهم منه دابة مع التنكير ذوات الاربع فاذا ثبت انها منقولة فهي اسماء اجناس لا اعلام اجناس لوجهين احدهما انها تقبل الالف واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثاني قد ثبت ذلك في دابة اذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها انتهى

ص وَالْفِقْهُ عِلْمُ حُكْمِ شَرْعٍ عَمَلِي ... مُكْتَسَبٌ مِنْ طُرُقٍ لَمْ تُجْهَلِ

ش الفقه في اللغة الفهم هذا هو المشهور الموافق لنقل ائمة اللغة وجزم به الآمدي وصوبه الاسنوي وقال الشيخ ابو اسحاق فهم الاشياء الدقيقة وقال الامام المكتسب من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس قال ابن دقيق العيد ولو عبر بالمعرفة كما في حد الاصول

وقد عبر بها ابن برهان في الوجيز هنا لكان احسن لان العلم يطلق بمعنى المعنى في الذهن ويطلق على اخص من ذلك وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لموجب ولهذا اجاب سؤال الفقه من باب الظنون الذي اورده القاضي واجابوا عنه بانه لما كان المظنون يجب العمل به كما في المقطوع رجع الى العلم واما ابن السبكي فانفصل عن السؤال بان قال المراد بالعلم هنا الصناعة كما تقول علم النحو اي صناعته وحينئذ يندرج فيه الظن واليقين ولا يرد السؤال قلت ولهذا يدفع ما تقدم من انهم انما اختاروا في حد الفقه العلم دون الاصول لانه اقرب من المدلول اللغوي وهو الفهم ويستوي في الاتيان بلفظة العلم في الحد بان يقال في حد الاصول العلم بدلائل الفقه الاجمالية مرادا بالعلم الصناعة كما عبر به ابن الحاجب في حده بدل تعبير غيره بالمعرفة وبهذا التقرير يرتفع الخلاف بين الفريقين ولا يندفع حكاية انقسامهم في حد الاصول الى طريقين فليتأمل وقولنا بالاحكام يخرج العلم بالذوات والصفات والافعال قال العلماء لابد للعلم من معلوم وذلك المعلوم ان لم يكن محتاجا الى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وان احتاج فان كان سببا للتأثير في غيره فهو الفعل كالضرب وان لم يكن سببا فان كان نسبة بين الافعال والذوات فهو العلم والا فهو الصفة كالحمرة والسواد والباء في بالاحكام متعلقة بمحذوف اي العلم المتعلق بالاحكام والمراد بالحكم نسبة امر الى آخر بالايجاب والسلب ومتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بافعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فانه من مبادئ اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في نفسها ولا بتعلقها فان ذلك من علم الكلام واللام في الاحكام اما للجنس كما قال الاسنوي قال ولم يلزم علم الكل العامي اذا عرف ثلاث مسائل بادلتها يسمى فقيها لصدق اسم الفقه عليها اذ اقل جنس الجمع ثلاثة لان الجمع انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة احكام ان يصدق على العارف بها انه فقيه لان فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف اي فهم ولا من فقه بفتحها اي سبق غيره الى الفهم لان قياسه فاقه

على اخص

حينئذ

لعل الفقيه فليتأمل

لعل الصواب لم تجهل

قوله احدهما الخ ورد بان دخول اللام لفظ اصول بل ومن اضافة وليست العلم وانما العلم المركب الاضافي ولا تدخله اللام اه عطار

قوله وقال الامام المكتسب. لعل هنا سقط من الناسخ. وصواب العبارة كما في الاسنوي وقال الامام هو فهم غرض المتكلم من كلامه وفي الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب الخ. اه

قوله ولهذا اجاب سؤال الخ اذا اردت ان تعرف تقرير هذا السؤال وجوابه فارجع للاسنوي على البيضاوي اه

قوله والا فهو الصفة اي وان لم يكن نسبة فهو الصفة فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة لكن في اطلاق خروج الصفات اشكال وذلك ان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه وهو المقصود بالفقه اه اسنوي

قوله اما للجنس لعل الاولى ان يقول للجنس به ونا اما لان الشارح لم يذكر المعادل لها اه

فظهران المنفية يدل على لفقة وزيادة كونه سجية وهذا اخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الأخص نفي لأعم فلا يلزم نفي الفقه من نفي المشتق الذي هو فقيه قال وقد احترز الآمدي عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبة من الأحكام قال ولسل للام في الأحكام للعموم لانه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأنه ما لكا من اكابرهم وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري وقال الشيخ جلال الدين بل هي للعموم ولا ينافيه قول مالك المذكور لانه متهيئ للعلم بأحكامها بمعاودة النظر وإطلاق العلم على مثل هذا التهيئ شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يراد ان جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل انه متهيئ لذلك قلت وعلى تقدير ان المراد بالعلم الصناعة فاللام للعموم ولا يرد السؤال البتة وقولنا الشرعية اي المأخوذة من الشرع المبعوث به الرسول صلى الله عليه وسلم المخرج للاحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين واللغوية وهي نسبة أمر الى آخر بالإيجاب والسلب كعلمنا بقيام زيد وبعدم قيامه قال الزركشي وجعل الأحكام الشرعية قيدين مستقلين محترزا بكل منها عن شيء طريقة الأمام ومتابعيه والتحقيق ان الأحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه على شيء فإنه جمع الحكم الشرعي وهو علم لا سيا في تعريفه كما صرح به امام الحرمين في البرهان بأن المراد به في حد الفقه ذلك قال الشيخ جلال الدين وهذا خلاف الظاهر وقولنا العملية قيد لم يذكره القاضي وذكره المتأخرون واختلفوا في المحترز عنه فقال الأمام وتبعه صاحب الحاصل والتحصيل انه احترازا عن كون الإجماع والقياس حجة بأنه ليس علما بكيفية عمل واستشكله ابن دقيق العيد لأن حكم الشرع كون الاجماع حجة معناه انه اذا وجد تعلق وجب عليه العمل بمقتضاه والافتاء بموجبه ولا معنى للعمل الا هذا لأنه نظير العلم بأن الشخص اذا زنى وجب على الأمام حده وهو من الفقه وقال القرافي يخرج العلمية اي الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وانه يرى في الآخرة وغير ذلك من مسائل اصول الدين وساعده الباجي وجزم به الأسنوي والشيخ جلال الدين وخالفه السبكي فقال

اصول

أصول الدين منه ما ثبت بالعقل وحده كوجود الباري ومنه ما ثبت بكل من العقل والسمع كوحدانيته ومنه ما لا يثبت الا بالسمع ككثير من احوال القيامة فما ثبت بالعقل وحده او به وبالسمع يخرج بقولنا الشرعية وتفسيرها بما يتوقف على الشرع وأما ما يتوقف على السمع فقد يقال انها داخلة في حد الشرعية لانه ينظر اليه من جهتين احداهما اصل ثبوته وذلك ليس بانشائي لانه السمع فيه مخبر لا منشئ كقولنا الجنة مخلوقة والصراط حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشائي وهو عندنا محكي من مسائل الفقه ولهو داخل في قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف وعبر الآمدي وابن الحاجب بدل العملية بالفرعية لانه ان اريد عمل الجوارح والقلب دخل فيه اصول الدين او عمل الجوارح فقط خرج عنه تحريم الرياء والحسد وايجاب النية وغير ذلك من الفروع القلبية التي تذكر في الفقه وقال في منع الموانع ما صنعناه نجيبه لان المقيد عمل ولأن لفظ الفرعية لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي لا تثبت الا بالسمع فانها عندي فقه وليست فرعية وقال الشيخ جلال الدين المراد بالعملية المتعلقة بكيفية عمل قلبي او غيره ٥ وقولنا المكتسب بالرفع صفة العلم يخرج علم الله والنبي وجبريل بما ذكر وعلمنا بالأمور ٧ المعلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات الخمس وكونها خمسا فجميع ذلك ليس بفقه لانه غير مكتسب وقال الأسنوي الأولى ان يقال انه يخرج لعلم الله فقط وما بعده يخرج بقولنا من ادلتها وقولنا التفصيلية قال الأمام وغيره يخرج علم المقلد فانه لا يسمى فقها فانه مكتسب من دليل اجمالي وهو انه افتى به المجتهد وكل ما افتاه به فهو حكم الله في حقه وقال السبكي الحق ان اعتقاد المقلد لم يدخل في الحد حتى يحتاج لاخراجه لانه ليس علما كما صرح به في المحصول وجعله قسيما للعلم فالأولى ان يخرج علم الخلاف فانه علم مكتسب باحكام شرعية عملية لكنها اجمالية لان الجدلي لا يقصد صورة بعينها وانما يضرب لصورة مثالا لقاعدة كلية فيقع علمه مستفادا من الدليل الاجمالي لا من التفصيلي وكذا قال الشيخ جلال الدين خرج بقيد التفصيلية العلم المكتسب للخلافي من المقتضي والنافي المثبت بهما ما يأخذه من الفقه

قوله من نفي من عبارة الاسنوي عند نفي الخ اه

قوله واطلاق العلم الخ أي العلم الذي أريد به الظن فالمراد بالعلم الظن أي التهيؤ للظن المذكور فسقط ما قيل ان في كلامه تنافيا حيث ذكر أولا أن العلم مراد به الظن ثم ذكر ثانيا أن المراد به التهيؤ اه وكتب ايضا اشارة الى جواب ما اعترض بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب لا ضابط له اذ لا يعرف أن اية قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولا يليق أن يذكر في الحد العلم و يراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اه

قوله وهذا خلاف الظاهر أي الظاهر من الالفاظ المتعددة في معرض التقييد أن كلا منهما قيد مستقل لاخراج شيء قال الكمال وهذا بالنسبة الى تدقيقات المتأخرين في تعريفاتهم وأما على طريقة مشايخ الاصول فجعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا جمع الحكم الشرعي هو الظاهر اه

ليحفظ عن ابطال خصمه مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضي او بعدم وجوب
الوتر لوجود المانع فليس من الفقه وقال الزركشي الظاهر ان ذكرها ليس للاحتراز عن شيء
فان اكتساب الاحكام لا يكون من غير ادلتها التفصيلية وانما ذكر لبيان الواقع

ص

ثم خطاب الله بالأفعال تعلق — بفعل من كلف حكم فالأحق
ليس لغير الله حكم أبدا — والحسن والقبح اذا ما قصدا
وصف الكمال او نفور الطبع — وضده عقلي والا شرعي
بالشرع لا بالعقل شكر المنعم — حتم وقبل الشرع لا حكم نعم
وفي الجميع خالف المعتزلة — وحكموا العقل فان لم يقض له
فالحظر او اباحة او وقف — عن ذي تحيرا لديهم خلف

ش لما ذكر الحكم في تعريف الفقه احتيج الى تعريفه ولهم فيه عبارات قال البيضاوي الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالخطاب جنس والمراد المخاطب به من اطلاق المصدر على المفعول وهو ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم وباضافته الى الله خرج خطاب الملائكة والانس والجن وقوله المتعلق اي الذي من شأنه ان يتعلق فهو مجاز من تسمية الشيء بما يؤول اليه والا فالحكم قديم وهو ثابت قبل التعلق الحادث وقد صرح الغزالي في المستصفى بجواز دخول المجاز والمشترك في الحد اذا كان السياق مرشدا للمراد وقوله بأفعال المكلفين اي الصادرة منهم فيشمل الفعل القلبي كالاعتقادي وغيره والقولي وغيره والكف وخرج المتعلق بذاته تعالى وصفاته نحو لا اله الا هو خالق كل شيء والمتعلق بالجمادات نحو ويوم نسير الجبال وبذوات المكلفين نحو ولقد خلقناكم ثم صورناكم ولا خطاب يتعلق بفعل غير المكلف وهو الصبي والمجنون وقول الفقهاء انه يثاب ويندب لا يجوز عند الاصوليين صرح به الهندي والصبي يتعلق المعنى الضمان بالاتلاف امر الولي باخراجه من ماله كما امر صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط في حفظها لتنزيل فعلها

في هذه

قوله وضده اي ضد كل منهما وهو وصف النقص وملايمة الطبع عقلي اي يحكم به العقل من غير افتقار الى ورود الشرع بلا خلاف اه

قوله والقول اي والفعل القولي كتكبيرة الاحرام وقوله وغيره ...

في هذه الحالة منزلة فعله وقوله بالاقتضاء او التخيير يخرج خطابه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء او التخيير كقوله وما تعملون من قوله والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بأفعال المكلفين لكن من حيث انه مخلوق لله وليس ذلك حكما شرعيا بل هو من باب العقائد وقد صرح في هذا الحد بأمور احدها ان التعلق حادث والحكم قديم واشتراطه في تعريفه يقتضي انه لا حكم عند انتفاء التعلق وليس كذلك وقد صرحوا فيه ايضا بأن المراد بالفعل ما صدر من المكلف ثانيها ان فيه دورا فان المكلف من تعلق به حكم الشرع فلا يعرف الحكم الشرعي الا بعد معرفة المكلف لان الخطاب المتعلق بفعله ولا يعرف الا بعد معرفة الحكم الشرعي لانه من يطالب بحكم الشرع اورده القرافي واجاب الاصفهاني بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب رابعها ان الحكم قد يكون بغير خطاب الله كقول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله والاجماع والقياس وجوابه ان الحكم خطاب الله مطلقا والمذكورات معرفات له لا مثبتات خامسها ان التعبير بأفعال المكلفين يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق ابي بردة وكان الاولى ان يقال بفعل المكلف سادسها ان او للترديد وهي تنافي التحديد سابعها ان في الحد نقصا لخروج خطاب الوضع عنه ولهذا زاد ابن الحاجب والوضع لكن صاحب المنهاج لا يراه من الحكم المتعارف وكذا صاحب جمع الجوامع فانه قال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف فسلم من الايراد الخامس والسادس واختص بايراد وهو ان اعتبار التكليف يخرج ما لا تكليف فيه كالاباحة وهي احد اقسام الحكم قال والدي فالاختيار ان يقال بما له الاقتضاء ليندرج فيه الاباحة وخطاب الوضع فان الصواب انه حكم ولم يسلم من الايراد بأو وهو اوجز واخصر فلذا اعتمدته في النظم اذا علمت ذلك فيتفرع على هذا اعني كون الحكم خطاب الله انه لا حكم الا لله كما اشرت اليه بالفاء في الاصل بقولي ومن ثم اي ومن اجل ان الحكم خطاب الله وحيث لا خطاب لا حكم يعلم انه لا حكم الا لله خلافا لمن حكم العقل كما سيأتي والحسن

والقبح يطلق بثلاث اعتبارات احدها ما يلائم الطبع وينافره كقولنا الحلو حسن والمر قبيح
والثاني صفة الكمال والنقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهو بهذين الاعتبارين
عقلي بلا خلاف اي ان العقل يستقل بادراكهما من غير توقف على الشرع والثالث ما يوجب
المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل النزاع فالمعتزلة قالوا هو عقلي
ايضا يستقل العقل بادراكه لما فيه من مصلحة او مفسدة وقال اهل السنة هو شرعي لا يعرف
الا بالشرع وقولي كالاصل عقلي وشرعي خبر مبتدا محذوف اي كل منها او كلاهما وقد جرت
عادة الاصوليين ان يذكروا بعد هذا الاصل فرعين احدهما شكر المنعم اي لله تعالى على نعمه
لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها واجب بالشرع لا بالعقل لانه لو وجب عقلا لعذب
تاركه قبل الشرع لكنه لا يعذب للآية الآتية وصارت المعتزلة الى وجوبه بالعقل واورد عليهم
الشيخ ابو اسحاق هنا قضية فانهم قالوا يجب عليه لانه يثيب الطائعين وانعم على
الخلق واذا وجب لثواب فلا معنى للشكر لان من قضى دينه لم يستحق الشكر ففي الجمع بين
هاتين المقالتين تناقض الفرع الثاني في حكم الاشياء قبل الشرع اي البعث ومذهبنا انه
لا حكم فيها لانتفاء لازمه من ترتب الثواب والعقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
اي ولا مثيبين والمراد بان لا حكم انتفاء الحكم نفسه ما لم ترد البعثة كما حكاه القاضي عن اهل الحق
وقال النووي في شرح المهذب انه الصحيح عند اصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم اي ان
لها حكما قبل ورود الشرع لكنا لا نعلمه وذهبت المعتزلة الى تحكيم العقل قبل البعثة فالضروري
منها كالتنفس في الهواء مقطوع باباحته والاختياري ان اشتمل على مفسدة فعله حرام كالظلم
او تركه فواجب كالعدل او على مصلحة فعله فمندوب كالاحسان او تركه فمكروه وان لم يشتمل على
مصلحة ولا مفسدة فمباح فان لم يقض فيه بشيء ففيه ثلاثة مذاهب لهم احدها الحظر لانه
تصرف في ملك الله بغير اذنه لان العالم اعيانه ومنافعه ملك لله تعالى والثاني الاباحة لان الله تعالى
خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له كان خلقه عبثا اي خاليا عن الحكمة الثالث الوقف عنهما لتعارض

بعض

دليليهما والمراد به انه لا يدرى احظور او مباح مع انه لا يخلو عن واحد منهما كما قال ابن التلمساني
القائلون وصحيحا او فاسدا فليس خطاب تكليف بل خطاب وضع اي وضعه الله في شرائعه
لاضافة الحكم اليه تعرف به الاحكام تيسيرا لنا فان الاحكام مغيبة عنا والفرق بينهما من حيث
الحقيقة ان الحكم في الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سببا او شرطا او مانعا وخطاب
التكليف لطلب اداء ما تقرر بالاسباب والشروط والموانع والتعبير في النظم باو احسن من
تعبير اصله بالواو اذ المراد التقسيم

ص

وَالفَرضُ وَالوَاجِبُ ذُو تَرَادُفِ — وَمَالَ نُعمَانُ إِلَى التَّخَالُفِ

وَالنَّدبُ وَالسُّنَّةُ وَالتَّطَوُّعُ — وَالمُستَحَبُّ بَعضُنَا قَد نَوَّعَا

وَالخُلفُ لَفظِيٌّ وَبِالشُّرُوعِ لَا — تَلزَمُهُ وَقَالَهُ نُعمَانُ بَلَى

وَالحَجُّ أَلزَم بِالتَّمَامِ شَارِعَا — إِذ لَم يَقَع مِن أَحَدٍ تَطَوُّعَا

ش فيه مسائل الاولى الفرض والواجب عندنا لفظان مترادفان بمعنى واحد وهو كما
علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما واحتج الامام ابو بكر ابن السمعاني في اماليه
على ذلك بحديث الاعرابي فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل بين الفرض والتطوع
واسطة بل ادخل كل ما اخرجه من اسم الفرائض في جملة التطوعات ولو كان واسطة بينهما لبينها
وفرق ابو حنيفة بينهما فجعل الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالقراءة في الصلاة الثابتة بقوله
تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن والواجب ما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس كالفاتحة
في الصلاة وصدقة الفطر والوتر والاضحى الثابتة بالاحاديث واستدلوا على
التغاير بتكفير جاحد الاول دون الثاني واذا اختلفا في الاحكام فلا بد من اختلاف
في الاسم للتمييز بينهما قال اصحابنا وقد تناقض الحنفية اصلهم في اشياء منها جعلهم مسح
ربع الراس والقعدة في الصلاة فرضا مع انها لم تثبت بدليل قطعي ثم الخلاف في ذلك لفظي

اي عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله أن ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا
وما ثبت بظني كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا فعنده لا اخذا للفرض من فرض الشيء بمعنى
حزه اي قطع بعضه وللواجب من وجب الشيء وجبة سقط وما ثبت بظني ساقط من قسم
المعلوم وعندنا نعم اخذا من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوبا ثبت وكلا منها يعم من ان
يثبت بقطعي او ظني ولا يقدح ما تقدم من التكفير ونحوه في انه لفظي لانه امر فقهي لا مدخل
له في التسمية التي الكلام فيها الثانية المندوب والسنة والتطوع والمستحب اسماء مترادفة
بمعنى واحد على المشهور وخالف في ذلك بعض اصحابنا كالقاضي حسين والبغوي والخوارزمي
فقالوا السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله ولم يواظب عليه والتطوع
ما ينشيه الانسان باختياره من الاوراد قال الشيخ جلال الدين ولم يتعرضوا للمندوب
لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك والخلف لفظي كما تقدم اذ حاصله ان كلا من الاقسام
الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا اذ السنة
الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة وقال الاكثر نعم ويصدق على كل من
الاقسام انه طريقة وعادة في الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب الثالثة لا يلزم
اتمام المندوب بالشروع عندنا فمن تلبس بنفل صلاة او صوم فله قطعه ولا قضاء وقال
ابو حنيفة يلزم ويجب لقضاء بقطعه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وحديث هل علي غيرهن
قال لا الا أن تطوع اي فيكون عليك ويلزمك ودفع بان تقديره ولكن لك ان تتطوع اولا
وقد قال صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر رواه
الترمذي وصححه الحاكم ويقاس على الصوم الصلاة فلا تتناولهما الاعمال في الاية جمعا بين
الادلة واورد على ذلك الحج فان من تلبس بحج تطوع فعليه اتمامه ولا يجوز قطعه عندنا
واجيب عنه باجوبة منها ان الحج خرج عن القاعدة لخصوصية فيه وهو ان حكم نفله كحكم
فرضه في النية والكفارة فان النية في كل منها قصد الدخول في الحج بخلافهما في سائر العبادات

والكفارة

والكفارة تجب في كل منها بالجماع المفسد له بخلاف الصوم فانها تجب في فرضه دون نفله ففارق
الحج سائر النفل وبان في وجوب تمامه لمشابهته لفرضه والعمرة مثله فيما ذكر وعلى هذا الجواب
اعتمد في جمع الجوامع ومنها ان الحج اختص بلزوم المضي في فاسده فكيف في صحيحه وهذا
الجواب نص عليه الشافعي في الام ومنها انا نمنع وقوع الحج تطوعا لان من فروض الكفاية اقامة
شعائر الحج كل عام فالقائم به ان كان لم يحج فهو في حقه فرض عين والا ففرض كفاية وفرض الكفاية
يلزم بالشروع فاندفع السؤال من اصله وعلى هذا الجواب اعتمد في النظم فانه اقوى والقعد

ص
وَالسَّبَبُ الَّذِي أُضِيفَ الْحُكْمُ لَهْ ... لِعِلْمِهِ مِنْ جِهَةِ التَّعْرِيفِ لَهْ
وَالْمَانِعُ الْوَصْفُ الْوُجُودِيُّ الظَّاهِرُ ... مُنْضَبِطًا عَرَّفَ مَا يَنْفِي يُرُ
الْحُكْمَ مَعْ بَقَاءِ حِكْمَةِ السَّبَبْ ... وَالشَّرْطُ يَأْتِي حَيْثُ حُكْمُهُ وَجَبْ
وَصِحَّةُ الْعَقْدِ اَوِ التَّعَبُّدِ ... وِفَاقُ ذِي الْوَجْهَيْنِ شَرْعَ اَحْمَدِ
وَقِيلَ فِي الْأَخِيرِ اِسْقَاطُ الْقَضَا ... وَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ عَلَى الْقَوْلِ الرِّضَى
بِصِحَّةِ الْعَقْدِ اعْتِدَادٌ لِغَايَهْ ... وَالدِّينِ الْإِجْزَاءُ اَيِ الْكِفَايَهْ
بِالْفِعْلِ فِي اِسْقَاطِ اَنْ تَعَبَّدَا ... وَقِيلَ اِسْقَاطُ الْقَضَاءِ اَبَدَا
وَلَمْ يَكُنْ فِي الْعَقْدِ لَهَا طَلَبْ ... يَخُصُّهُ وَقِيلَ بِاللَّذْ وَجَبَا
قَابَلَهَا الْفَسَادُ وَالْبُطْلَانُ ... وَالْفَرْقُ لَفْظًا قَدْ رَأَى النُّعْمَانُ

ش في هذه الابيات بيان اقسام خطاب الوضع الخمسة فالسبب ما يضاف الحكم اليه كما ذكر
الغزالي في المستصفى زاد في جمع الجوامع لياتي جهة الاضافة للتعلق به من حيث انه معرف وعبر ٥ الحكم
بقوله للتعلق به اي لتعلق الحكم به وقوله من حيث انه معرف اشارة الى انه ليس المراد منه كونه موجبا
لذلك لذاته او لصفة ذاتية كما يقول المعتزلة بل المراد انه معرف للحكم كما هو مذهب الاكثر من
اهل السنة وقال الغزالي انه موجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع له موجبا وهو
مراد جمع الجوامع بقوله او غيره اراد به صحة التعريف على المذهبين وحذفته في النظم اكتفاء به

على مذهب الأكثرين لا سيما وقد قيل انه الغزالي لا يخالف مذهبهم من حيث المعنى لأن مراده
ان الموجب للحكم بالحقيقة هو الشارع وانما نصب السبب للاستدلال به على الحكم لعسر فهمه
لا سيما بعد انقطاع الوحي كالعلامة فشابه ما يحصل الحكم عنده ولا به فسمي باسمه قال الشيخ
جلال الدين والمعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الحد والزوال
لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر واضافة الاحكام اليها كما يقال يجب الحد بالزنا والظهر
بالزوال وتحرم الخمر بالاسكار ومن ثم قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتي علة
نظرا الى اشتراط المناسبة فيها وسيأتي انها لا تشترط فيها بناء على انها بمعنى المعرف الذي
هو الحق قال وما عرف المص به السبب هنا مبين لخاصته وما عرفه به في شرح المختصر كالآمدي
من الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيد الأخير للاحتراز عن
المانع ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع لان العلة قد تكون عدمية كما سيأتي انتهى
والشرط يأتي تعريفه في مبحث التخصيص مع مسائله التي لا يليق ذكرها الا هناك قال العلماء
اذا رتب الشارع حكما عقب اوصاف فان كانت كلها مناسبة فالجميع علة كالقتل العمد العدوان
وان ناسب البعض في ذاته دون البعض فالمناسب في ذاته سبب والمناسب في غيره شرط
فالنصاب في الزكاة مشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه فهو سبب والحول مكمل لنعمة الملك
بالتمكين من التنمية في جميع الحول فهو شرط والمانع ينقسم الى مانع السبب ومانع الحكم فالاول
يأتي في مبحث العلة والثاني هو المراد عند الاطلاق والمراد هنا وقد عرفه في جمع الجوامع بانه
الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم قال الزركشي والعراقي ولا بد ان
يزاد في التعريف مع بقاء حكمة السبب فان الابوة مانعة للحكم الذي هو القصاص لحكمة وهي
كون الاب سببا في ايجاده فلا يكون الابن سببا في اعدامه وهذه الحكمة تقتضي عدم القصاص
الذي هو نقيض الحكم مع بقاء حكمة السبب وهي الحياة والمراد بهذه الزيادة اخراج مانع
السبب وهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة اذا قلنا انه مانع من الوجوب

فان

فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله وليس مع الدين فضل يواسى
به انتهى وقد زدت هذا القيد في النظم قال ابن السبكي وانما لم اذكر هنا مانع السبب لان
كلامنا في اضافة الاحكام ومتعلقاتها وليست الاسباب عندنا من الاحكام خلافا لابن الحاجب
وقد تضمن كتاب القياس تعريف مانع السبب انتهى والصحة سواء كانت في عبادة او معاملة
موافقة ذي الوجهين الشرع اي امره هذا هو المشهور في تعريفها وهو مذهب المتكلمين والمراد
بذي الوجهين ما يمكن وقوعه تارة على موافقة الشرع وتارة على غيرها كما ان يقع الا على
وجه واحد كمعرفة الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة له كان الواقع جهلا لا معرفة فلا يوصف
بصحة ولا بعدمها وقيل الصحة في العبادة اسقاط القضاء اي اغناؤها عنه وهو محكي
عن الفقهاء وتظهر فائدة الخلاف فيمن صلى محدثا على ظن انه متطهر ثم ظهر له حدثه
فصلاته على راي المتكلمين صحيحة لانها موافقة للامر وعلى راي الفقهاء باطلة وقال
السبكي تسمية هذه الصلاة باطلة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه
الاصوليون بل لان شرط الصلاة الطهارة في نفس الامر والصلاة بدون شرطها فاسدة
وغير مأمور بها ثم استدل على هذا بان الفقهاء يقولون كل من صحت منه الصلاة صحيحة
مغنية عن القضاء جاز الاقتداء به فانه يقتضي انقسام الصحيحة الى ما يغني عن القضا
والى ما لا يغني قال فالصواب ان يكون حد الصحة عند الفريقين موافقة الامر غير ان
الفقهاء يقولون ظان الطهارة مأمور مرفوع عنه الاثم بتركها والمتكلمون يقولون
ليس مأمورا فلذلك تكون صلاته صحيحة عند المتكلمين لا الفقهاء انتهى وقال
القرافي وغيره هذا الخلاف لفظي لانه ان لم يتبين له حدثه فلا قضاء اتفاقا والا وجب
اتفاقا وانما الخلاف في لفظ الصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء ام لا
او لما لا يتعقبه قضاء وقال الزركشي ليس كذلك بل الخلاف معنوي فالمتكلمون
لا يوجبون القضاء ووصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك ولا يستنكر هذا فللشافعي

قوله مثله فيمن صلى بنجس لم يعلمه نظرا لموافقة الأمر حال التلبس وكذا من صلى على جهة ثم تبين الخطأ فالقضا هل يجب بالأمر الأول او امر جديد فعلى الاول بني الفقها قولهم انها اسقوط القضا وعلى الثاني بني المتكلمون انها موافقة الأمر فلا يوجبون القضا ما لم يرد امر جديد به انتهى وقد زدت هذه المسئلة في النظم ثم نبهت على ان بصحة العقد اعتبار غاية اي ترتب اثره وهو ما شرع العقد له كحل التصرف في البيع والاستمتاع في النكاح ففي تقديم الجار والمجرور الخبر به فوائد تاتي الاختصار فيما يليه والحصر لان الترتب المذكور واقع بالصحة لا بغيره والتعبير بما ذكر اولى من التعبير بصحة العقد ترتب الأثر لانه ليس نفس الصحة وانما هو ناشئ عنها واولى من ان يقال صحة العقد ينشأ عنها ترتب الأثر لانه يرد عليه تخلفه كالبيع قبل القبض او في زمان الخيار ولا يرد على العبارة المذكورة لان معناها انه ترتب الأثر اذا وجد فهو ناشئ عن الصحة ولا يلزم منه ان الصحة يلازمها ترتب الأثر اورد عليه مع ذلك كالخلع والكتابة الفاسدتان بانه يترتب عليهما اثرهما من البينونة والعتق مع انهما غير صحيحين واجيب بان ترتب الأثر فيهما ليس من جهة العقد بل للتعليق وهو صحيح لاخلل فيه ونظير ذلك القراض والوكالة الفاسدتان يصح فيهما التصرف لوجود الأذن فيه وانه لم يصح العقد قولي والدين بالجر معطوف على صحة العقد اي وبصحة الدين اي العبادة يترتب الاجزاء اي ان اجزاء العبادة ناشئ عن صحتها واختلف في تفسير الاجزاء فالمشهور انه الكفاية في اسقاط التعبد اي الطلب اي كون الفعل كافيا فيه سواء كان الفعل من المتعبد ام غيره ليتناول حج النائب عن المعضوب سواء اسقط القضا ام لا والتعبير باسقاط كابن الحاجب والارموي اهل من تعبير الاصل بسقوط اولا كما قال الزركشي وغيره وبالكفاية اي الاكتفاء احسن من تعبير المنهاج بالادا ء الكافي لان مدلول الاجزاء هو الاكتفا بالاتي لا الاتيان بما يكفي وهذا التعريف على تعريف الصحة بموافقة الأمر وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فهو مرادف للصحة على القول الراجح

فيهما

فيهما وناشئ عنها على الراجح فيهما ثم نبهت على ان الاجزاء اخص من الصحة باعتبار انه لا يوصف به العقد بخلافها وانما يوصف بها المطلوب سواء كان واجبا ومندوبا وقيل اخص من ذلك وهو انه لا يوصف به الا الواجب دون المندوب ورد باستعماله فيه في حديث ابن ماجه وغيره اربع لا تجزئ في الاضاحي فاستعمل الاجزاء في الاضحية وهي مندوبة عندنا ومن استعماله في الواجب حديث الدارقطني وغيره لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بام القرآن

قلت الاستدلال بحديث اربع لا تجزئ في الاضاحي غير منتهض لان ابا حنيفة يوجب الاضحية فخلا من استعمال لفظ الاجزاء فيها فالرد عليه به رد بمحل النزاع وانما الصواب الاستدلال بحديث يجزئ من السواك الاصابع حسنه الضياء المقدسي في احكامه والسواك مندوب اتفاقا والفساد يقابل الصحة فهو مخالفة ذي الوجهين الشرع وقيل في العبادة عدم اسقاطها القضاء وهو والبطلان مترادفان عندنا وفرق بينهما ابو حنيفة فقال مخالفة ما ذكر للشرع بان كان منهيا عنه ان كانت لكون النهي عنه لاصله فهي البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط او الاركان وبيع الملاقيح وهو ما في البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع اي المبيع او لوصفه فهي الفساد كما في صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحي التي شرعها فيه وبيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فياثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث ولو نذر صوم يوم النحر صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر ولو صامه خرج عن عهدة نذره لانه ادى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد اما الباطل فلا يعتد به وهذا الخلاف لفظي كما مر في الفرض والواجب ونبهت عليه من زيادتي

ص ثُمَّ الأَدَاءُ فِعْلُ بَعْضِ مَا دَخَلْ ... قَبْلَ الخُرُوجِ وَقْتُهُ وَقِيلَ كُلّ

وَفِعْلُ كُلٍّ أَوْ فَبَعْضٍ مَا مَضَى ... وَقْتٌ لَهُ مُسْتَدْرِكًا بِهِ القَضَا

وَفِعْلُهُ وَقْتَ الأَدَا ثَانِيًا ... إِعَادَةٌ لِخَلَلٍ أَوْ لا لِيَا

وَالْوَقْتُ مَا قَدَّرَهُ الَّذِي شَرَعْ ... مِنَ الزَّمَانِ ضَيِّقًا أَوِ اتَّسَعْ

ش الاداء فعل بعض ما خرج وقته قبل خروجه واجبا كان او مندوبا ففعل جنس وبعض لم يقصد به اخراج الكل بل التنبيه على دخوله بطريق الاولى وشرط البعض المفعول ان يكون ركعة بناء على الاصح ان من صلى ركعة في الوقت وباقيها خارجه فالجميع اداء وقولنا ما دخل وقته يخرج فعله قبل دخول وقته وهو باطل الا فيما جوزه الشارع كزكاة الفطر فهو تعجيل والوقت يتناول الاصلي والتابع كوقت الجمع وقولنا قبل خروجه خرج به فعله بعد خروجه وهو القضا وقيل الاداء فعل كل ما دخل وقته قبل خروجه وهذا اعلى الوجه الذاهب الى ان الجميع قضا والقضا عرفه في جمع الجوامع بانه فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت ادائه استدراكا لما سبق له مقتضى للفعل مطلقا فقوله فعل كل خرج ما فعل بعضه على ما تقرر من انه اداء بشرطه السابق وقوله وقيل بعض هو نظير القول السابق في الاداء انه فعل كل وقوله بآخر وقت ادائه يخرج للاداء ومنه ان يشرع في الصلاة ويفسدها ثم يصليها ثانيا في الوقت خلافا لقول القاضي حسين وغيره انها قضاء قال الشيخ جلال الدين ولو قال وقته كما في حد الاداء لكفى وقد عبرت بذلك في النظم وقوله استدراكا لما سبق له مقتضى للفعل احترازا عما فعل بعد وقت الاداء لا بقصد الاستدراك كاعادة الصلاة المؤداة في الوقت بعده في جماعة مثلا فلا تسمى قضا ودخل في قوله مقتضى للفعل اي طالب له الواجب والمندوب فكلاهما مطلوب شرعا وكلاهما يوصف بالقضا فان الصلاة المندوبة تقضى في الاظهر قال الشيخ جلال الدين وغيره والحق انه لا حاجة في الحد الى قيد الاستدراك وما بعده وان الحد تم عند قوله ما خرج وقته لانه متى لم يسبق مقتضى للفعل لا يكون المفعول بعد خروج وقت الاداء تلك العبادة بل غيرها فلذلك لم استوفِ هذا القيد في النظم وتركت من الاصل حد المؤدى والمقضي بانه المفعول للاستغناء عنه بحد الاداء والقضا كما تركت في الاصل حد المعاد استغناء عنه بحد الاعادة والتعبير بالفعل في حدها وحد الاعادة

ويقاس عليها الصوم المندوب فالتعبير به لذلك احسن من تعبير ابن الحاجب والبيضاوي بالوجوب قال الشيخ جلال الدين لكن لو قال لما سبق لفعله مقتضى كان اوضح واخصر وقوله مطلقا اي سواء وجب اداؤه كالصلاة المتروكة عمدا ام لم يجب وامكن كصوم المسافر او امتنع عقلا كصلاة النائم او شرعا كصوم الحائض قال الشيخ ولي الدين وغيره الخ
اه صح

الآتي

الآتي اصوب من تعبير ابن الحاجب بما فعل لان في الحقيقة هما المؤدى والمقضي والمعاد لا المصادر المذكورة والاعادة عرفها في جمع الجوامع بانها فعله في وقت الاداء قيل لخلل وقيل لعذر فقوله فعله اي المعاد ويفهم منه ان المراد فعله ثانيا وخرج بقوله في وقت الاداء القضاء واشار الى الخلاف في انه هل يعتبر في الاعادة ان يكون فعل الثانية لخلل واقع في الاولى كفوات شرط او ركن او لعذر وان لم تكن لخلل كتحصيل فضيلة لم تكن في الاولى ولم يرجح واحدا من القولين والاول هو المشهور الذي جزم به الامام وغيره ورجحه ابن الحاجب وقال السبكي ان كلام الاصوليين يقتضيه وان الثاني اقرب الى اطلاقات الفقهاء واللغة تساعده فيكون المعتمد واما ابنه فانه رجح لقولين في شرح المختصر بما اذا تساوت الجماعتان من كل وجه ثم اختار انها فعل العبادة في وقت الاداء ثانيا مطلقا اي اعم من ان يكون لخلل وعذر او غيرهما وعلى ذلك اعتمدت في النظم تنبيه الاعادة قسم من الاداء لا قسيم له كما هو ظاهر عبارة النظم واصله وصرح به الآمدي وغيره وقال السبكي انه مقتضى اطلاق الفقهاء وكلام الاصوليين وجعلها صاحب الحاصل والتحصيل والبيضاوي قسيما له فاعتبروا في حد الاداء ان لا يسبق باداء مختل قال وليس لهم مساعد من اطلاق الفقهاء ولا من كلام الاصوليين فالصواب ان الاداء اسم لما وقع في الوقت مطلقا مسبوقا كان او سابقا او منفردا انتهى ثم نبهت على تعريف الوقت وهو من زوائد جمع الجوامع على المصنف قال والوقت الزمان المقدر له شرعا مطلقا فالزمان جنس والمقدر له شرعا اي الفعل خرج به زمان الفعل المأمور به من غير تعرض للزمان كالنفل المطلق والامر بالمعروف وغير ذلك والفوري كالايمان فان الشرع لم يقدر له زمانا وان كان الزمان ضروريا للفعل فلا يسمى شيء من ذلك اداء ولا قضاء وقوله مطلقا اي سواء كان مضيقا كزمان صوم رمضان وايام البيض او موسعا كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد وهذا الحد اخذه من كلام والده حيث قال الاحسن عندي في تفسير الوقت انه الزمان المنصوص عليه للفعل

من جهة الشرع وسبقه اليه الشيخ عز الدين فقال في اماليه الوقت على قسمين مستفاد من الصيغة الدالة على المأمور ووقت يحدده الشارع للعبادة والمراد بالوقت في حد الاداء هو الثاني دون الأول ويترتب على ذلك انا اذا قلنا بالفور في الأمر فاخر المأمور لا يكون قضاء لانها ما خرجت عن الوقت الذي دل عليه اللفظ لا الوقت الذي قدره الشرع

ص وَحُكْمُنَا الشَّرْعِيُّ إِنْ تَغَيَّرَا ... إِلَى سُهُولَةٍ لِأَمْرٍ عُذِرَا
مَعْ قِيَامِ سَبَبِ الْأَصْلِيِّ سَمْ ... بِرُخْصَةٍ كَأَكْلِ مَيْتٍ وَالسَّلَمْ
وَقَبْلَ وَقْتِ الزَّكَاةِ أَدِّي ... وَالْقَصْرِ وَالْإِفْطَارِ إِذْ لَا جُهْدَا
حَتْمًا مُبَاحًا مُسْتَحَبًّا وَخِلَافْ ... أَوْلَى وَإِلَّا فَعَزِيمَةٌ تُضَافْ
تُلْفَى وَقَدْ تُقْرَنُ بِالْكَرَاهَةِ ... كَالْقَصْرِ فِي أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ

ش هذا تقسيم للحكم الى رخصة وعزيمة وهو اقرب من تقسيم الآمدي وغيره الفعل الذي هو متعلق الحكم اليهما فالحكم ان تغير الى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي فرخصة والا فعزيمة فخرج بقولنا تغير ما كان باقيا على حكمه الأصلي وبقولنا الى سهولة الحد و التعازير مع تكريم الآدمي المقتضي للمنع منها وبقولنا لعذر التخصيص فانه تغير لكنه لا للعذر وبقولنا مع قيام السبب للحكم الأصلي ما نسخ في شرعنا من الآصار التي كانت على من قبلنا تيسيرا وتسهيلا كاباحة الغنائم والأكل والتحوم فلا يسمى نسخها لنا رخصة وفهم من هذا ان شرط الرخصة ان يكون المقتضي للحكم الاصلي قائما وانما ترجح معارضه ثم الرخصة اقسام احدها ان تكون واجبة كاكل الميتة للمضطر فانها واجبة على الصحيح فتغير حكمها من صعوبة التحريم الى سهولة الوجوب لموافقته لغرض النفس لعذر الاضطرار مع قيام سبب التحريم حال الحل وهو الخبث ونازع بعضهم في مجامعة الرخصة للوجوب لانها تقتضي التسهيل اذ هو لغة السهولة ولهذا قال الكيا الصحيح أن اكل الميتة عزيمة لا رخصة وقال الشيخ تقي الدين لا مانع من ان يطلق عليه رخصة من وجه عزيمة من وجه فمن حيث

المراد به ابن دقيق العيد

قيام

قيام الدليل المانع نسميه رخصة ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة الثاني ان تكون مندوبة كالقصر للمسافر اذا بلغ ثلاث مراحل خروجا من خلاف ابي حنيفة فانه يوجبه حينئذ الثالث ان تكون مباحة كالسلم فانه ورد النهي عن بيع ما ليس عندك ورخص في السلم تيسيرا للمحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الأثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب السلم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة ومثله المساقاة والقراض والاجارة والعرايا ومن امثلتها في العبادات تعجيل الزكاة ففي حديث رواه ابو داود التصريح بالرخصة للعباس ولم يقل احد من الأصحاب باستحبابها بل اختلفوا في الجواز ومنها اباحة ترك الجماعة بالاعذار المعروفة الرابع ان تكون خلاف الأولى كفطر مسافر لا يجهده الصوم فان الاولى له الصوم وكالمسح على الخف فان غسل الرجل افضل منه وكالجمع بين الصلاتين فان الافراد اولى خروجا من خلاف ابي حنيفة فانه يمنعه الخامس ان تكون مكروهة كالقصر في اقل من ثلاث مراحل فانه مكروه صرح به الماوردي خروجا من خلاف ابي حنيفة فانه يمنعه وهذا القسم من زوائد النظم كما هو مميز بتلك ولا تجامع الرخصة التحريم واما قول الاصحاب لو استنجى بذهب وفضة اجزاه مع ان استعمالها حرام والاستنجاء بغير الماء رخصة فجوابه ان له جهتين والتحريم من جهة مطلق الاستعمال لا من خصوص الاستنجاء الذي هو رخصة وقولي والا فعزيمة يشمل ما لم يتغير اصلا كوجوب الصلوات الخمس وما تغير الى صعوبة كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله وما تغير الى سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء للصلاة الثانية لمن لم يحدث بعد حرمته او لعذر لا مع قيام السبب للحكم الأصلي كاباحة ترك ثبات الواحد من المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمته وسببها قلة المسلمين ولم يبق حال الاباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات ....

تنبيهان الأول تقسيم الرخصة الى واجب ومندوب ومباح وخلاف الأولى صريح في انها من خطاب الاقتضاء لا الوضع وصرح الآمدي بأنها من اصناف خطاب

مهم

الوضع الثاني ظاهر كلام جمع الجوامع والمنهاج انقسام العزيمة الى الاقسام الخمسة وجعلها الامام منقسمة اليها ما عدا الحرمة وخصها الغزالي والآمدي وابن الحاجب في مختصره الكبير بالوجوب لانهم فسروها بما لزم العباد بالزام الله اي بايجابه وخصها القرافي بالواجب والمندوب فقط لانها طلب مؤكد فلا يجيء المباح قال الشيخ ولي الدين ويحتمل اختصاصها بالوجوب والتحريم ولها وجه حسن وان لم ار احدا صرح به لان كلا منهما فيه عزم مؤكد الاول في فعله والثاني في تركه بخلاف غيرهما من الاحكام

ص ثم الدليل ما صحيح النظر فيه موصل لقصد خبري
واختلفوا هل علمه مكتسب عقيبه فالاكثرون صوبوا

ش الدليل ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فالتوصل شامل له بالفعل وبالقوة لان الدليل قد لا ينظر فيه النظر المتوصل به ولا يخرجه ذلك عن كونه دليلا وخرج بصحيح النظر فاسده والنظر الفكر والمطلوب يشمل القطعي والظني خلافا لمن خص الدليل بالقطع وقال ما يؤدي الى الظن لا يقال له دليل بل امارة والمراد بالخبري ما يخبر به وبه يخرج التصوري فان المتوصل به اليه يسمى حدا ورسما ومعنى الوصول الى ذلك علمه او ظنه وكيفية النظر ان يحرك نفسه فيما يعقل من الادلة مما من شأنه ان ينتقل به الى المطلوبات كالحدوث في العالم لوجود الصانع والاحراق في النار لوجود الدخان والامر في اقيموا الصلاة لوجوبها فيرتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع النار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان اقيموا الصلاة امر بالصلاة وكل امر بشيء لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها واختلف ائمتنا هل العلم بالمطلوب الحاصل عقب صحيح النظر مكتسب للناظر بقدرة حادثة او اضطراري واقع بقدرة الله اضطرارا وليس مكتسبا حاصلا بقدرة حادثة فالجمهور على الاول لان حصوله عن نظره المكتسب له والاستاذ ابو اسحاق والامام في البرهان على الثاني لان حصوله اضطراري لا قدرة له على دفعه

ولا انفكاك عنه ولو كان مكتسبا لامكن تركه وقال الجمهور انما لم يمكن الانصراف عنه لان العلم بوجه الدليل يتضمن العلم بالمدلول والقدرة على العلم بوجه الدليل تتضمن القدرة على العلم بالمدلول وحكى في جمع الجوامع الخلاف بلا ترجيح فالتصريح بان الاكثرين على الاول من زوائده

ص الجامع المانع حد الحد او ذو انعكاس ذنتنا والطرد

ش ذكر الحد عقب الدليل لان المطلوب به التصور وبالدليل التصديق وهما قسما العلم ولهم في الحد عبارتان احدهما انه الجامع المانع اي الجامع لافراد المحدود والمانع من دخول غيره فيه كقولنا الانسان حيوان ناطق فلو جمع ولم يمنع كالانسان حيوان او منع ولم يجمع كالانسان رجل لم يكن حدا صحيحا الثانية انه المنعكس المطرد فالمنعكس الذي كل ما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود فهو بمعنى الجامع والمطرد الذي كل ما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من غير افراد المحدود فهو بمعنى المانع تنبيه عبارة جمع الجوامع والحد الجامع المانع ويقال المطرد المنعكس وعبارة النظم احسن منه من ثلاثة اوجه احدها ان تعبيره بيقال قد يفهم حكاية قول مغاير للاول وليس كذلك فقولي او اوضح والثاني ان تقديم المطرد على المنعكس يفهم ان المطرد هو الجامع والمنعكس هو المانع وهو قول القرافي وسبقه ابو علي التميمي والمشهور الذي قال به الغزالي وابن الحاجب وغيرهما عكسه كما تقدم والثالث ان استعمال المطرد مردود في العربية نص عليه سيبويه فقال يقولون طردته فذهب ولا يقولون فاطرد ولا فاطرد وفي الصحاح انه يقال في لغة رديئة

ص وصححوا ان الكلام في الازل يسمى خطابا وتنوعا حصل

ش فيه مسئلتان الاولى اختلف في ان كلام الله تعالى هل يسمى في الازل خطابا حقيقة او لا فقيل لا لعدم من يخاطب به اذ ذاك وعليه الباقلاني وقال الاشعري نعم وهو الصحيح تنزيلا للمعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود الثانية اختلف في الكلام

في الأزل هل يتنوع الى امر ونهي وخبر وغيرها فقيل لا لعدم من تتعلق به هذه الأشياء
اذ ذاك وانما يتنوع اليها عند وجود من تتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها
والأصح تنوعه في الازل اليها تنزيلا للمعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من
حدوث الانواع مع قدم المشترك بينها يلزم منه محال من وجود الجنس مجردا عن انواعه الا
ان يراد انها انواع اعتبارية اي عوارض لم يجز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما ان
تنوعه اليها على الأصح بحسب التعلقات ايضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من
الصفات فمن حيث تعلقه في الازل او فيما لا يزال بشيء على وجه الاقتضاء لفعله
يسمى امرا ولتركه يسمى نهيا وعلى هذا القياس وهذا الذي مشيت عليه من تصحيح
انه يتنوع هو المفهوم من جمع الجوامع حيث قال والكلام في الازل قيل لا يسمى خطابا
وقيل لا يتنوع ومشى عليه الشيخ جلال الدين واما الزركشي والعراقي فقالا ان
الجمهور على انه لا يتنوع وان كونه امرا ونهيا وخبرا اوصاف للكلام لا اقسام له وقال
بعضهم يتنوع

ص
وَالنَّظَرُ الفِكْرُ مُفِيدُ العِلْمِ — وَالظَّنِّ وَالإِدْرَاكُ دُونَ حُكْمِ
تَصَوُّرٌ وَمَعَهُ تَصْدِيقٌ جَلِي — جَازِمُهُ التَّغْيِيرَ إِنْ لَمْ يَقْبَلِ
عِلْمٌ وَمَا يَقْبَلُ فَالاعْتِقَادْ — صَحِيحٌ انْ طَابَقَ وَلَا فَسَادْ
وَغَيْرُهُ ظَنٌّ لِرَاجِحٍ سَكَتْ — وَضِدُّهُ الوَهْمُ وَمَا سَاوَى فَشَكْ

ش النظر الفكر المؤدي الى علم او ظن فالفكر جنس وهو حركة النفس في المعقولات
بخلاف حركتها في المحسوسات فيسمى تخييلا والمؤدي الى آخره خرج به ما لا يؤدي لذلك
وهو الحدس ودخل في اطلاق العلم التصور والتصديق واما الظن فلا يتناول
الا التصديق ثم وصول النفس الى المعنى من نسبة او غيرها ان لم يكن بتمامه فهو
شعور وان كان بتمامه فهو ادراك والادراك ان كان لماهية من غير حكم عليها

من ايقاع النسبة او انتزاعها فهو تصور وان كان مع حكم فهو تصديق وهل التصديق
الحكم وحده او المجموع الأمرين منه ومن الادراك القدماء على الأول والامام على الثاني
قال الشيخ تقي الدين وهو اقرب والتصديق اما جازم او غيره فالجازم ان لم يقبل التغيير
لا في نفس الامر ولا بالتشكيك فهو علم وان قبله فهو اعتقاد ثم الاعتقاد ان طابق الواقع
فهو اعتقاد صحيح وان لم يطابقه فهو اعتقاد فاسد وغير الجازم بان كان معه احتمال
نقيض المحكوم به لا يخلو اما ان يترجح احد طرفيه او يستويا فان ترجح احدهما فالراجح
ظن والمرجوح وهم وان تساويا سمي كل منهما شكا واعترض جعل الشك والوهم من اقسام
التصديق مع انه لا حكم فيهما واجيب بان الواهم حاكم بالطرف المرجوح حكما مرجوحا والشاك
حاكم بجواز وقوع كل من النقيضين بدلا عن الآخر

الفخر هو الامام فخر الدين

ص
العِلْمُ حُكْمُ الذِّهْنِ اَيْ ذُو الجَزْمِ — لِمُوجِبٍ طَابَقَ حَدُّ العِلْمِ
ثُمَّ ضَرُورِيٌّ يَرَاهُ يُسْرُ — وَابْنُ الجُوَيْنِي نَظَرِيٌّ عَسِرُ
ثُمَّ عَلَيْهِ الأَكْثَرُونَ يُطْلِقُونْ — ثَانِيًا وَرَدَّهُ المُحَقِّقُونْ

ابن الجويني هو امام الحرمين

ش الجمهور على ان العلم نظري يحد واحسن حدوده قول الامام في المحصول الحكم
الذهني الجازم المطابق لموجب فالجازم يخرج الظن والشك والوهم والمطابق يخرج
الجهل ولموجب يخرج التقليد واختار الامام انه ضروري اي يحصل بمجرد التفات
النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل احد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبله
والصبيان بانه عالم بانه موجود او ملتذ او متألم ضروري واذا كان ضروريا فلا يحد
اذ لا فائدة في حد الضروري لحصوله من غير حد وفهم صاحب جمع الجوامع ان الامام
يرى انه ضروري وانه يحد فحكاه عنه مع حكاية قوله بانه ضروري لا يحد واشار الى الزامه
التناقض وليس كما فهم لان الامام انما حده اولا بناء على قول غيره انه نظري مع
سلامة حده مما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضروري اختيارا لعلي كل قول

في الجهل اختلفوا في حد العلم وعند بعضهم أن تصوره بديهي أي ضروري حقق ذلك الشيخ جلال الدين فلذلك أصلحت العبارة في النظم وقدمت حكاية الحد عنه على حكاية اختياره لكونه ضروريا كما هو الواقع في المحصول وان افهمت عبارة جمع الجوامع خلافه حيث اخره واختار امام الحرمين انه نظري هذه عسر لخفائه وانما يعرف بالتقسيم والمثال واختلفوا هل يتفاوت العلم في جزئياته اي يكون علم اجلى من علم فالاكثرون نعم لان العلم بان الواحد نصف الاثنين مثلا اقوى من الجزم من العلم بان العالم حادث ومنع ذلك المحققون وقالوا لا يتفاوت وانما التفاوت فيها بكثرة المتعلقات في بعضها دون بعض ومن فوائد الخلاف ان الايمان هل يزيد وينقص بناء على انه من قبيل العلوم لا الاعمال خلافا للمعتزلة

ص وَالْجَهْلُ فَقْدُ الْعِلْمِ بِالْمَقْصُودِ أَوْ ... تَصَوُّرُهُ مُخَالِفًا خُلْفٌ حَكَوْا

ش حكى في جمع الجوامع في حد الجهل قولين ماخوذين من قصيدة ابن مكي في العقائد احدهما انه انتفاء العلم بالمقصود والثاني انه تصور المعلوم على خلاف هيئته في الواقع قال الزركشي وتبعه العراقي وحكاية القولين هكذا اغرب والمعروف تقسيم الجهل الى بسيط ومركب فالبسيط هو المذكور في الحد الاول والمركب هو المذكور في الحد الثاني هكذا ذكره الامام والآمدي وغيرهما وقال الرافعي في باب الربا معنى الجهل المشهور الجزم بكون الشيء على خلاف ما هو عليه ويطلق ويراد به عدم العلم انتهى والشيخ جلال الدين جعل الاول شاملا للبسيط والمركب فقال والجهل انتفاء العلم بالمقصود اي ما من شانه ان يقصد ليعلم بان لم يدرك اصلا ويسمى الجهل البسيط او ادرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب وقيل تصور المعلوم اي ادراك ما من شانه ان يعلم على خلاف هيئته في الواقع فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا انتهى وسمي الاول بسيطا لانه جزء واحد والثاني مركبا لانه مركب من جزئين الجهل بالمدرك على هيئته مع الجهل بانه جاهل

ص وَالسَّهْوُ انْذِهَالٌ عَنْ مَعْلُومِهِ ... وَفَارَقَ النِّسْيَانَ فِي عُمُومِهِ ش

السهو

ش السهو الذهول عن المعلوم كذا عرفه الاقدمون اي الغفلة عنه فيتنبه له بادنى تنبيه كما عرفه السكاكي بقوله ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه وخرج بقولنا عن المعلوم الذهول عما لا يعلم فلا يقال له سهو وقال صاحب ضوء المصباح السهو الغفلة وهو قريب من الذكر واما النسيان فهو خلاف الذكر وهو اخص من السهو لانه اذا حصل النسيان حصلت الغفلة لا انها بعضه وقد تحصل الغفلة ولا يحصل النسيان فالنسيان غفلة وزيادة وزمن السهو قصير وزمن النسيان طويل لاستحكامه انتهى وهو معنى قولي من زيادتي وفارق النسيان في عمومه وقال الشيخ جلال الدين النسيان زوال المعلوم فيستانف تحصيله

ص الْحَسَنُ الْمَأْذُونُ لَوْ أَجْرٌ نُفِي ... قِيلَ وَفِعْلُ مَا سِوَى الْمُكَلَّفِ
غَيْرَ مَنْهِيٍّ وَالْقَبِيحُ الْمَنْهِيُّ ... وَلَوْ عُمُومًا كَقَسِيمِ الْكُرْهِ
وَعَدَّ ذَا وَاسِطَةً عَبْدُ الْمَلِكْ ... وَفِي الْمُبَاحِ ذَا وَذَا بِهِ سُلِكْ

عبد الملك هو امام الحرمين

ش ينقسم الفعل الذي هو متعلق الحكم الى حسن وقبيح فالحسن المأذون فيه سواء اثيب على فعله ام لا فيشمل الواجب والمندوب ولا خلاف فيهما والمباح وهو الصحيح للاذن فيه واستدل له بقوله تعالى ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ووجهه ان احسن افعل تفضيل وشرطه ان يضاف الى بعضه فالتقدير ولنجزينهم احسن اعمالهم واعمالهم التي يتعلق بها الحسن اما واجبة او مندوبة او مباحة والواجب حسن قطعا والمندوب احسن من المباح لانه لا ثواب في المباح فلزم ان يكون حسنا وقيل المباح واسطة اي ليس حسنا ولا قبيحا اذ لا يتوجه اليه مدح ولا ذم كما حكيت هذا القول من زيادتي فالحسن على هذا ما امر بالثناء عليه وقيل الحسن ما لم ينه عنه والتصريح بحكايته من زيادتي فيدخل فيه المباح وفعل غير المكلف كالصبي والساهي والنائم والبهيمة وعلى التفسير الاول يكون فعل غير المكلف واسطة لا حسنا ولا قبيحا اذ لا يتوجه اليه اذن ولا نهي والتصريح بكونه واسطة على هذا التفسير من زيادتي واما القبيح فهو المنهي عنه اما بالجزم وهو الحرام او بغيره على الخصوص وهو المكروه او العموم وهو خلاف

الأولى قال الزركشي واطلاق القبيح على خلاف الأولى لم اره في غير جمع الجوامع وفيه نظر
وغايته انه اخذه من اطلاقهم النهي عنه والاقرب انهم ارادوا النهي المخصوص وقال امام
الحرمين المكروه واسطة ليس قبيحا لانه لا يذم عليه ولا حسنا لانه لا يسوغ الثناء عليه قال
السبكي ولم نر احدا نعتمده خالف امام الحرمين فيما قاله الا انا ساداتنا كما هم قالوا انه قبيح لانه
نهي عنه والنهي اعم من نهي تحريم وتنزيه وعبارة البيضاوي باطلاقها تقتضي ذلك وليس
الخلف المذكور من لفظ الاطلاق باولى منه دهذا الاطلاق لقول امام الحرمين انتهى مسئلة

ص لَيْسَ مُبَاحُ التَّرْكِ حَتْمًا وَذَكَرْ ... جَمَاعَةٌ وُجُوبَ صَوْمِ مَنْ عُذِرْ
مِنْ حَائِضٍ وَمُدْنِفٍ وَذِي سَفَرْ ... وَقِيلَ ذَا دُونَهُمَا وَابْنُ الْخَطِيبْ
قَالَ عَلَيْهِ أَحَدُ الشَّهْرَيْنْ ... وَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ بِغَيْرِ مَيْنْ
قُلْتُ وَفِي هٰذَا الَّذِي زَادَ عَلَى ... مُطْلَقِ الِاسْمِ لَيْسَ حَتْمًا حَصَلَا

ش جائز الترك ليس بواجب لأن الواجب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك فلو كان
جائز الترك واجبا لاستحال كونه جائزا قال الزركشي وكان ينبغي ان يزيد مطلقا حتى يخرج
الواجب الموسع والمخير فانه يجوز تركهما في حالة لا مطلقا ومع ذلك فهما واجبان ويمكن ان
يقال اطلاقه يفهم ذلك انتهى فمن المسائل الداخلة في هذا الأصل ان الحائض والمريض والمسافر
لا يجب عليهم صوم شهر رمضان لأنه يجوز لهم تركه وقد نص الشافعي على ذلك في الحائض
وقال النووي اجمع المسلمون على انه لا يجب عليها الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة
به في زمن الحيض وانما يجب القضاء بأمر جديد وذكر بعض اصحابنا وجها انها مخاطبة به
في حال الحيض وتؤمر بتاخيره انتهى وقال بعض الفقهاء يجب الصوم على الثلاثة لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم ولانه يجب عليهم
القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأتي به بدلا عن الفائت واجيب بأن شهود الشهر موجب
عند انتفاء العذر لا مطلقا وبأن وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا

شهود

شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الأداء والا لما وجب قضاء الصلاة على من نام جميع وقتها
لعدم تحقق وجوب الأداء في حق الغافل ولهذا القول نقله في جمع الجوامع عن الاكثر الفقهاء
وهو مخالف لنقل النووي السابق قال الزركشي وهو في ذلك متابع لصاحب المحصول ورد
بأن الذي في المحصول نقله عن كثير من الفقهاء فلعل صاحب المحصول لعبارة بنقله عن جماعة وقيل
يجب الصوم على المسافر دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعا
والمريض حسا في الجملة وهذا القول حكاه ابن السمعاني عن الحنفية وقيل يجب على المسافر دونهما
احد الشهرين إما الحاضر او آخر غيره فأيهما اتى به كان هو الواجب كخصال الكفارة وهذا قول
القاضي أبي بكر ونقله الشيخ ابو اسحاق عن الأشعرية واختاره الإمام فخر الدين في المحصول
وهو ابن الخطيب المذكور في النظم فانه كان يعرف بابن خطيب الري واسمه محمد بن عمر بن
الحسين من ذرية ابي بكر الصديق وُلد سنة ثلاث واربعين وخمسمائة ومات بهراة يوم
عيد الفطر سنة ست وستمائة والخلاف لفظي لا فائدة له قال الشيخ ابو اسحاق لان ترك الصوم
حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا ومن المسائل الداخلة في قاعدة ان
جائز الترك ليس بواجب كما بينته من زيادتي مسئلة الزائد على ما ينطلق عليه الاسم
ليس بواجب لأنه يجوز تركه كمسح الزائد على الفرض في الرأس وتطويل القيام في الصلاة
زيادة على الواجب وذبح بعير عن شاة واجبة واخراجه عنها في الزكاة وفي هذه المسائل
الخلاف ترجيحا وتصحيحا في شرح الخلاصة في الفقه وفي الاشباه والنظائر

ص وَاخْتَلَفُوا فِي النَّدْبِ هَلْ مَأْمُورْ ... حَقِيقَةً فَكَوْنُهُ الْمَشْهُورْ

ش اختلف في المندوب هل هو مأمور به حقيقة او مجازا فالاكثر اصحابنا كما قاله ابن
الصباغ على الأول بناء على ان أمر حقيقة في القدر المشترك بين الايجاب والندب
اي طلب الفعل وهذا القول نقله القاضي ابو الطيب عن نص الشافعي ورجحه الآمدي
واختار الشيخ ابو حامد وغيره الثاني ورجحه الإمام واحتج له الخطيب بقوله صلى الله عليه وسلم

فضل الصلاة بالسواك على الصلاة بغير سواك سبعون ضعفا مع قوله صلى الله عليه وسلم
لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة قال فيه في الأول عند كل صلاة واخبر
في الثاني انه لم يأمر به فدل على ان المندوب غير مأمور به حقيقة تنبيه عبارة جمع الجوامع
وفي كون المندوب مأمورا خلاف قال الزركشي وظاهره ان الخلاف في كونه مأمورا به ام لا
وانما الخلاف في انه حقيقة او مجاز فالتصريح بحقيقة وذكر الترجيح من زيادتي

ص وليس مندوب ومكروه في الأصح ... مكلفا ولا المباح فو جح
في حده الرام ذي الكلفة لا ... طلبه والمرتضى عند الملا
ان المباح ليس جنس ما وجب ... وغير مأمور به اذ لا طلب
وان هذا الوصف حكم شرعي ... وان نسخ واجب يستدعي
بقاء جوازه اي انتفا الحرج ... وقيل في المباح والندب نسج

ش فيه مسائل في كل منها خلاف الأولى اختلف في كون المندوب والمكروه مكلفا بهما
فاختار امام الحرمين المنع لان التكليف يشعر بتطويق المخاطب كلفة من غير خيرة والندب فيه
تخيير وقال القاضي مكلف بهما كالواجب والحرام والتصريح بمسئلة المكروه من زيادتي اخذا
من المختصر والخلاف في المسئلتين مفرع على الخلاف في حقيقة التكليف فالجمهور على انه الزام
ما فيه كلفة فلا يكون المندوب والمكروه مكلفا بهما وقال القاضي ابو بكر هو طلب ما فيه كلفة
فيكونان مكلفا بهما الثانية اختلف في المباح ايضا هل هو مكلف به والاصح عند الجمهور المنع
وقال الأستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني نعم بمعنى انا كلفنا باعتقاد اباحته الثالثة الأصح
ان المباح ليس بجنس للواجب بناء على تفسيره بانه التخيير بين الفعل والترك فانه لو كان
جنسا له لكان نوعه وهو الواجب كذلك وقيل نعم بناء على تفسيره بعدم الحرج او بالاذن
فيه وثبوت هذا للواجب صحيح فالخلف لفظي الرابعة الجمهور على ان المباح غير مأمور به
لان الأمر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب وقال الكعبي هو مأمور به لكن دون الأمر

بالندب

بالندب كما ان الأمر بالندب دون الأمر بالايجاب كذا حكاه عنه القاضي والغزالي وحكى عنه
الامام انه واجب لان فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب والخلاف لفظي
فان القائل بانه مأمور به لم يجعله مأمورا به لذاته بل من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به والجمهور
لا يخالفونه في ذلك الخامسة الأصح ان الاباحة حكم شرعي اي ورد بها الشرع بناء على تفسيرها بالتخيير
بين الفعل والترك وقال بعض المعتزلة لا بناء على تفسيرها بنفي الحرج وهذا ثابت قبل الشرع
فالخلف لفظي ايضا السادسة الاكثرون على ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه يبقى
جوازه الذي كان في ضمن وجوبه من الاذن في الفعل وقال الغزالي لا بل يعود الأمر الى ما كان عليه
قبل الايجاب من تحريم او اباحة او براءة اصلية وعلى الأول فالمراد بالجواز الباقي ثلاثة اقوال
اشهرها انه رفع الحرج في الفعل والترك من الاباحة او الندب او الكراهة اذ لا دليل على
تعيين احدها والثاني انه الاباحة اذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيثبت التخيير والثالث
انه الاستحباب اذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم
قال بعضهم والخلاف في بقاء الجواز لفظي فانا اذا فسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل فلا شك انه
في ضمن الوجوب وان فسرناه برفع الحرج عن الفعل والترك فليس هو في ضمن الوجوب بل مناف له

ص الأمر في اشيا بفرد عندنا ... يوجب منها واحدا ما عينا
وقيل كلا وبواحد حصل ... وقيل بل معينا وان فعل
خلافه اسقطه وقيل ما ... يختار مكلف فان يسما
لفعلها فواجب اعلاها ... او تركها عوقب في ادناها

ش الأمر بواحد من اشياء معينة وهو الواجب المخير كخصال الكفارة فيه مذاهب
اصحها انه يوجب واحدا منها لا بعينه وحكى القاضي اجماع سلف الأمة وائمة الفقهاء عليه
وحرر ابن الحاجب معنى الابهام فيه فقال ان متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال
ولا تخيير فيه لانه لا يجوز تركه ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال ولا وجوب فيها الثاني وهو قول

المعتزلة انه يوجب الكل لا على معنى انه يجب الاتيان بجميعها بل يسقط الوجوب بفعل واحد منها
الثالث ان الواجب معين عند الله اذ يجب ان يعلم الآمر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب
المجهول وهذا يسمى قول التراجم لان كلا من الاشاعرة والمعتزلة ترويه عن الاخرى وهي
تنكره فاتفق الفريقان على خلافه قال السبكي وعندي انه لم يقل به قائل وعلى هذا القول
قولان احدهما ان الآتي ببعض الخصال ان صادف الواجب فذاك والا فقد اتى ببدل فيسقط
الوجوب بفعل ذلك البدل والثاني ان الواجب يتعين باختيار المكلف فاي خصلة اتى بها
تعينت للوجوب وعلى الاول فان فعل المكلف الكل فالواجب اعلاها ثوابا لانه لو اقتصر عليه
لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا او مرتبا لا ينقصه عن ذلك وان ترك الكل
عوقب على ادناها عقابا لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواجب والعقاب
على واحد منها وقيل ان فعلها مرتبا فالواجب ثوابا اولها تفاوتت او تساوت لتادي
الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على غيره والقول الاول حكاه في المحصول وقال
ابن التلمساني انه الحق وحكاه ابن السمعاني في القواطع عن الاصحاب وضعفه صاحب الحاصل
لانه يوجب تعيين الواجب ورد بانه لا يلزم من تعيينه تبعا لايقاع تعينه في اصل التكليف
والمحذور هو الثاني

ص وصححوا تحريم واحد على ابهامه وهو على ما قد خلا

ش اختلف في تحريم واحد لا بعينه فالاشاعرة اثبتوه ونفاه المعتزلة ومثاله نكاح
الاختين ونقل السبكي عن شيخه علاء الدين الباجي انه قال الحق نفيه لان المحرم الجمع بينهما
لا احدهما ولا كل واحدة منهما ثم قال السبكي وانا اقول كذلك ان المحرم في الاختين الجمع
بينهما والمثبت الحرام المخير وامثلته ما اذا اعتق احدى امتيه فانه يجوز له وطء احداهما ويكون
الوطء تعيينا للعتق في الاخرى وكذا طلاق احدى امرأتيه اذا قلنا ان الوطء تعيين
قال ففي هذين المثالين الحرام واحدة لا بعينها وهذه المسألة كمسألة الواجب المخير فيما

تقدم

تقدم منها فالنهي عن واحد من اشياء معينة يحرم واحدا منها لا بعينه وهو القدر المشترك
بينها في ضمن اي معين منها فعلى المكلف تركه في اي معين منها وله فعله في غيره اذ لا مانع من ذلك
وقيل يحرم جميعها ويسقط تركها بترك واحد منها وقيل المحرم واحد معين عند الله ويسقط
بتركه او ترك غيره منها وقيل المحرم ما يختاره المكلف للترك منها وعلى الاول ان تركت كلها
امتثالا او فعلت معا او مرتبا اثيب ثواب الواجب على ترك اشدها وعوقب على فعل اخفها
وقيل العقاب في المرتب على فعل آخرها لارتكاب الحرام به وحكى في جمع الجوامع قولا ان امتناع
الحرام المخير من جهة اللغة فانها لم ترد به واجاب قائله عن قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
بان او بمعنى الواو قال امام الحرمين وهذا القول ساقط لا طائل وراءه فلذا كان سقط

مسئلة

ص فرض الكفاية مهم يقصد ونظر عن فاعل مجرد

ش فرض الكفاية مهم يقصد حصوله من غير نظر الى فاعله واصل هذا التعريف للغزالي
قال الرافعي ومعناه ان فروض الكفايات امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم
الامر الا بحصولها فقصد الشارع تحصيلها ولم يقصد تكليف الواحد وامتحانه بها بخلاف
فروض الاعيان فان الكل مكلفون بها ممتحنون بتحصيلها فقولنا مهم يقصد حصوله
جنس يشمل فرض العين والكفاية وقيده الغزالي بقوله ديني وحذفه في جمع الجوامع
لان فرض الكفاية يكون في الحرف والصناعات وليست دينية وقولنا من غير نظر الى فاعله
يخرج العين فانه منظور الى فاعله حيث قصد حصوله من كل مكلف بخلاف فرض الكفاية فانه
لا ينظر الى فاعله الا بالتبع ضرورة انه لا بد للفعل من فاعل

ص وزعم الاستاذ والجويني ونجله يفضل فرض العين

ش قال النووي في زيادة الروضة قال الامام الذي اراه ان القيام بفرض الكفاية افضل
من فرض العين لان فاعله ساع في صيانة الامة كلها عن المأثم ولا شك في رجحان من حل محل

المسلمين اجمعين في القيام بمهمات الدين فقوله الذي اراه يشعر بأنه تفقه له وهو مسبوق به
فقد نقله ابن الصلاح في فوائد رحلته عن والده الشيخ ابي محمد الجويني وعن الاستاذ ابي
اسحاق الاسفرايني بل نقله الشيخ ابو علي السنجي في شرح التلخيص عن المحققين قال الشيخ
جلال الدين والمتبادر الى الاذهان وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين افضل لشدة
اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف في الاغلب ولمعارضة هذا الدليل الاول اشار
المص الى النظر فيه بقوله زعمه وان اشار الى تقويه بعزوه الى الائمة المذكورين المضاف للامام
فيه ضما عظيما وقال الزركشي بين تعبير جمع الجوامع بأنه افضل وتعبير غيره بأن القيام به
افضل تفاوت قال الشيخ ولي الدين وفيه نظر فانه لا يراد تفضيل ذات العبادة بل تفضيل
القيام بها بمعنى كثرة ثوابه ولذلك علل بسعيه في اسقاط الاثم عن الامة ولا تفاوت لان
هذا التقدير مراد بلا شك

ص وَهُوَ عَلَى الكُلِّ رَأَى الجُمْهُورُ   وَالقَوْلُ بِالبَعْضِ هُوَ المَنْصُورُ
فَقِيلَ مُبْهَمٌ وَقِيلَ عُيِّنَا   وَقِيلَ مَنْ قَامَ بِهِ وَوُهِّنَا

شم فاختبر

ش اختلف في فرض الكفاية هل يتعلق بجميع المكلفين او ببعضهم فقال بالاول الجمهور
والسبكي لانهم يأثم بتركه ويسقط بفعل البعض وقال بالثاني الرازي واختاره ابن السبكي
واحتج له بقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير الآية وبقوله فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة وبان تعلقه بالجميع يوجب اشكالا وهو سقوط الواجب عن شخص لارتباط
بينه وبين آخر بفعل الآخر وهذا لا يعقل وعلى قول البعض فهل هو مبهم او معين واذا
قلنا بانه معين فهل هو معين عند الله دون الناس او هو من قام به قولان ويجتمع من ذلك
ثلاثة اقوال نظير ما تقدم في الواجب المخير وقد رجح في جمع الجوامع الاول وضعف الآخرين كما
اشرت اليه بقوله ووهنا فالالف ضمير تثنية عائد الى القولين

ص وَبِالشُّرُوعِ فِي الأَصَحِّ يَلْزَمُ   وَمِثْلُهُ سُنَّتُهَا تَنْقَسِمُ

فيه

فيه مسئلتان الاولى اختلف في تعيين فرض الكفاية بالشروع حتى يجب اتمامه على وجهين للفقهاء
فالاصح نعم كما صححه ابن الرفعة في المطلب وقال البارزي في التمييز لا يلزم فرض الكفاية بالشروع
في الاصح الا في الجهاد وصلاة الجنازة ولم يرجح الرافعي والنووي في هذه القاعدة شيئا وهي
عندهما من القواعد التي لا يطلق فيها الترجيح لاختلاف فروعها وعلى الاول انما لم يجب
الاستمرار في تعلم العلم لمن انس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسئلة مطلوبة برأسها
منقطعة عن غيرها الثانية سنة الكفاية كفرضها قال الشيخ جلال الدين في الامور المتعددة وهي
اربعة احدها انها من حيث التميز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر الى فاعله
كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للاكل ثانيها انها افضل من سنة العين عند
الاستاذ ومن ذكر معه لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها ثالثها انها
مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل البعض وعليه ففيه الثلاثة اقوال رابعها انها تتعين
بالشروع اي تصير به سنة عين يعني مثلها في تأكد طلب الاتمام انتهى ولم يذكر الزركشي
الاخير وجزم بالاول ونظر في الثاني وقال في الثالث انه لم ير من تعرض له مسئلة

جَمِيعُ وَقْتِ الظُّهْرِ قَالَ الأَكْثَرُ   وَقْتٌ اَدَاءً وَعَلَيْهِ الأَظْهَرُ
لَا يَجِبُ العَزْمُ عَلَى المُؤَخِّرِ   وَقَدْ عُزِيْ وُجُوبُهُ لِلأَكْثَرِ
وَقِيلَ الآخِرُ وَقِيلَ الأَوَّلُ   فَفِي سِوَاهُ قَاضٍ وَمُعَجِّلُ
وَقِيلَ مَا بِهِ الأَدَاءُ اتَّصَلَا   مِنْ وَقْتِهِ وَآخِرٌ اِذَا خَلَا
وَقِيلَ إِنْ قَدَّمَ فَرْضًا وَقَعَا   إِنْ بَقِيَ التَّكْلِيفُ حَتَّى انْقَطَعَا

ش اختلف في اثبات الواجب الموسع وهو ما كان وقته زائدا على فعله كصلاة الظهر.
فأثبته الاكثرون بمعنى ان جميع وقته وقت لادائه فاي جزء اوقعه فيه وقع عن الواجب وتقييد
الاصل الوقت بالجواز مزيدا على غيره ليخرج وقت الضرورة في حق المسافر غير محتاج اليه ثم
اختلف على هذا القول في انه اذا اخرها عن اول الوقت هل يجب عليه العزم على فعلها في بقية

الوقت اولا فالاصح في جمع الجوامع انه لا يجب وقال القاضي ابو بكر والآمدي يجب ونقله الامام
الرازي عن اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وصححه النووي في شرح المهذب والتحقيق وبالغ في منع الموانع
في انكاره وادعى انه لا يعرف لاعن القاضي ومن تابعه وانه معدود من هفواته ومن الغلط ثم
في الدين فانه ايجاب بلا دليل والذين انكروا الواجب الموسع اختلفوا على اقوال احدها ان الوجوب
يختص باول الوقت فان اخره كان قضاء حكاه الامام في المعالم عن بعض الشافعية وهو غلط
فلم يقل به احد منهم الثاني انه يختص باخره فان فعله في اوله كان تعجيلا مسقطا له كتعجيل الزكاة فهو لي
فنى سواه قاض او معجل فيه لف ونشر غير مرتب فقاض راجع الى الاول ومعجل راجع الى الاخر الثالث
انه يختص بالجزء الذي يتصل به الاداء اي يقع فيه فان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت فاخره الذي
يسع الفعل ولا يفضل عنه وهو المشهور عند الحنفية الرابع قول الكرخي ان قدم العبادة على اخر الوقت
بان اوقعها قبله في الوقت وقع ما قدمه فرضا بشرط بقائه مكلفا الى اخر الوقت فان لم يبق كذلك
بان مات اخرا وتنائم فاقدم نفل فوقت لاداء عنده كما تقدم عند الحنفية بزيادة ما شرطه

ومن يؤخر مع ظن موته ... يعص فان اداه قبل فوته
فهو اداء والقاضيان بل قضا ... او مع ظن انه يعيش فقضى
فالحق لا عصيان ما لم يكن ... كالحج فالمسند لاخر السني

اذا ظن المكلف انه لا يعيش الى اخر الوقت تضيق عليه الوقت اعتبارا بظنه فان اخر العبادة عصى
فان تخلف ظنه فعاش وفعلها في الوقت فقال الجمهور هي اداء اذ لا عبرة بالظن البين خطاؤه وقد
وقعت في الوقت المقدر لها شرعا حكاه عنهم ابن الحاجب وقال السبكي انه الحق وقال القاضي ابو بكر
والقاضي حسين انها قضاء لانها بعد الوقت الذي تضيق بظنه وان بان خطاؤه وتصوير المسئلة
بالموت مثال فلو ظن الفوات بسبب اخر كاغماء وجنون وحيض فالحكم كذلك ولهذا قال في النهاية
لو اعتادت طرو الحيض عليها في اثناء الوقت من يوم معين تضيق الفرض عليها ومن اخر الواجب
مع ظن السلامة بالاستصحاب ففات في اثناء الوقت فهل يعصي اقوال اصحها انه لا يعصي في المحدود

الطرفين

الطرفين كالصلاة لان التاخير جائز له والفوات ليس باختياره ويعصي فيما وقته العمر كالحج .
وقضاء الفائتة والا لم يتحقق الوجوب وقيل يعصي في الصلاة ايضا لان جواز التاخير مشروط بسلامة ١
العاقبة وقيل لا يعصي في الحج ايضا لجواز التاخير له وقيل يعصي الشيخ دون الشاب واختاره الغزالي ٢
وحكى الجويني تقدير التاخير المستنكر ببلوغه نحو من خمسين سنة وعلى الاول فرق بين الصلاة
والحج بخروج الوقت في الحج بالموت بخلاف الصلاة فان وقتها باق ونظير الحج ان يموت اخر وقت
الصلاة فانه يعصي لخروج الوقت وعليه ايضا الاصح استناد العصيان الى اخر سني الامكان لجواز ٣
التاخير اليها وقيل الى اولها لاستقرار الوجوب حينئذ وهذه المسئلة من زوائد النظم وعبارته
اصرح في جريان الخلاف في العصيان بتاخير الحج من عبارة اصله فقولي فالحق المشار به الى الخلاف
منصب على ثلاث مسائل عدم العصيان في غير الحج والعصيان فيه واسناده الى اخر سني
الامكان فرع يقرب من هذه المسئلة مسئلة النوم وقد ذكر ابن الصلاح في فتاويه ان من
نام في اثناء الوقت الى ان خرج ينبغي ان يعصي قطعا وقال السبكي في كتابه ابراز الحكم من حديث
رفع القلم اذا دخل على المكلف وقت الصلاة وتمكن من فعلها واراد ان ينام قبل فعلها فان وثق
من نفسه انه يستيقظ قبل خروج الوقت بما يمكنه ان يصلي فيه جاز والا لم يجز وكذا لو لم يتمكن
ولكن بمجرد دخول الوقت قصد ان ينام فان نام حيث لم تثق نفسه بالاستيقاظ اثم اثمين
احدهما اثم ترك الصلاة والثاني اثم التسبب له وهو معنى قولنا ياثم بالنوم فان استيقظ
على خلاف ظنه وصلى في الوقت لم يحصل له اثم ترك الصلاة واما ذلك الاثم الذي حصل فلا يرتفع
الا بالاستغفار ولو اراد ان ينام قبل الوقت وغلب على ظنه ان نومه يستغرق الوقت لم يمتنع .
عليه ذلك لان التكليف لم يتعلق به بعد ويشهد له ما ورد في الحديث ان امراة عابت زوجها
بانه ينام حتى تطلع الشمس فلا يصلي الصبح الا ذلك الوقت فقال انا اهل بيت معروف لنا
ذلك اي ينامون حتى تطلع الشمس فقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا استيقظت فصلي
انتهى ملخصا

مسئلة

مالا يتم الواجب المطلق من مقدوره الا به حتم زكن
وقيل لا وقيل ان كان سبب وقيل ان شرطا الى الشرع انتسب

الشيء الذي لا يتم الواجب الا به وهو المسمى بمقدمة الواجب واجب عند الاكثرين مطلقا سواء كان سببا او شرطا سواء كانا شرعيين او عقليين او عاديين اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه وقيل لا يجب مطلقا لان الدال على الواجب ساكت عنه وقيل يجب ان كان سببا كالنار للاحراق اي كامساسها المحل فانه سبب لاحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه اشد ارتباطا من الشرط بالمشروط وقيل وعليه امام الحرمين يجب ان كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة لا عقليا كترك ضد الواجب ولا عاديا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه اذ لا وجود لمشروطه عقلا او عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه قال الشيخ جلال الدين وسكت امام الحرمين عن السبب وهو لاستناد المسبب اليه في الوجود كالذي نفاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما افصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختارا لقول الامام قال وقول المص في دفعه السبب اولى بالوجوب من الشرط الشرعي ممنوع اذ السبب ينقسم كالشرط الى شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلي كالنظر للعلم وعادي كحز الرقبة للقتل انتهى واذا قلنا بالاول فله شرطان احدهما ان يكون مقدورا للمكلف بخلاف غيره قال الآمدي كحضور العدد في الجمعة فانه غير مقدور لآحاد المكلفين والثاني ان يكون الايجاب مطلقا بخلاف المقيد وجوبه بحالة وجود السبب والشرط كالزكاة وجوبها يتوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله

فان تعذر ترك المحرم ان تعذرا الا بترك غيره حتما يرى
حرمت منكوحة ان تلتبس بغيرها او بت عينا ونسي

المقدمة قسمان احدهما يتوقف عليها نفس وجود الواجب والثاني يتوقف

عليها

عليها العلم بوجوده وذلك بانه لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عن ما ليس بمحرم كما اذا اختلطت نجاسة بماء طاهر قليل فيجب الكف عن استعماله بناء على انه لا يصير كله نجسا وانما حرم الكل لتعذر الاقدام على تناول المباح لاختلاطه بالمحرم به وهو احد قولين للعلماء وكما اذا اختلطت منكوحة باجنبية فانه يحرم قربانهما الاجنبية بالاصالة والمنكوحة لانه لا يتحقق الكف عن الاجنبية الا بالكف عنها وكذا لو طلق احدى زوجتيه بعينها ثم نسيها لزم الكف عنها حتى يتذكر فانه لا يمكن الكف عن المطلقة الا بذلك

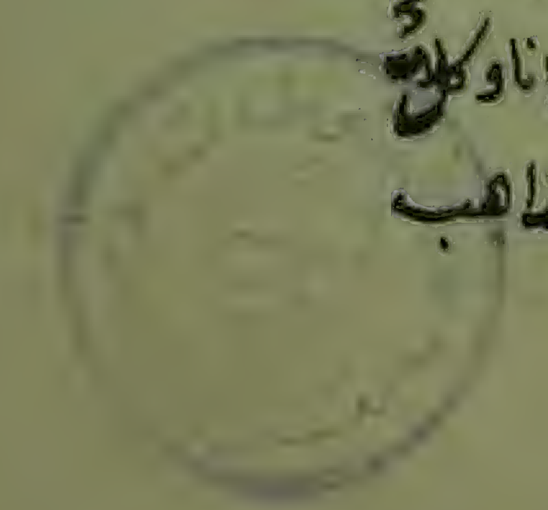
مسألة

مطلق الامر عندنا لا يشمل كرها ففي الوقت الصلاة تبطل

مطلق الامر لا يتناول المكروه عندنا فانه مطلوب الترك والمأمور مطلوب الفعل فبينهما تضاد وقال الحنفية يتناوله وتظهر فائدة الخلاف في فروع منها الصلاة في الاوقات المكروهة فلا تنعقد سواء قلنا انها كراهة تحريم او تنزيه قال المطلب لان المقصود منها طلب الاجر وتحريمها او كراهتها يمنع حصوله وما لا يترتب عليه مقصوده باطل كما تقرر من قواعد الشريعة ومنها الطواف بغير طهارة فلا يصح وقال الحنفية يصح وان كان مكروها لدخوله في الامر من قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق

اما الذي جهاته تعددا مثل الصلاة في مكان اعتدي
فانها تصح عند الاكثر ولا ثواب عندهم في الاشهر
وقيل لا تصح لكن حصلا سقوطه والحنبلي لا ولا

للواحد بالشخص حالتان احداهما ان لا يكون له الا جهة واحدة فلا خلاف في امتناع كونه مأمورا به منهيا عنه الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق لان مقتضى الامر المنع من تركه ومقتضى النهي المنع من فعله وهما متنافيان الثاني ان يكون له جهتان كالصلاة في المكان المغصوب فانها صلاة وغصب اي شغل ملك لغيره عدوانا وكل منهما يوجد بدون الآخر فهل يجوز الامر به من وجه والنهي عنه من وجه فيه مذاهب



احدها وهو رأي الجمهور نعم لتعدد الجهات فهو كاختلاف المحال فلا تناقض فتصح نظراً لجهة
الصلاة المأمور بها ولكن لا يثاب عليها عقوبة له من جهة الغصب لتأخذ انها تصح ويثاب لأنه
وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب وكرمانه بعضه الثاني انها لا تصح
نظراً لجهة الغصب المنهي عنه ولكن يسقط الطلب عندها لا بها لأن السلف لم يأمروا بقضائها
وهذا رأي القاضي والامام الرابع انها لا تصح ولا يسقط بها الفرض وهو مذهب احمد ابن حنبل

وَمَنْ مِنَ الْمَغْصُوبِ تَائِبًا خَرَجْ ... آتٍ بِوَاجِبٍ وَقِيلَ بِحَرَجْ
وَقِيلَ فِي عِصْيَانِهِ مُشْتَغِلٌ ... مَعَ انْقِطَاعِ النَّهْيِ وَهْوَ مُشْكِلُ

الخارج من المكان المغصوب تائبا نادما على الدخول فيه عازما على انه لا يعود آت بواجب لتحقق التوبة الواجبة بما اتى به من الخروج على الوجه المذكور اذ لا يمكن تفريغ المكان الا بهذا الشغل وقال ابو هاشم من المعتزلة آت بحرام وهو معنى قولي بحرج لانه ما اتى به من الخروج شغل بغير اذن والتوبة انما تتحقق عند انتهائه اذ لا اقلاع الا حينئذ وقال امام الحرمين هو متشبث في المعصية لا يمكنه التخلص ما دام فيها وهو عاص باستصحاب التعدي السابق مع انقطاع تكليف النهي عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائبا المأمور به فاعتبر في الخروج جهة معصية وجهة طاعة والجمهور الغوا جهة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الاشد وقد استبعد ابن الحاجب قول امام الحرمين وضعفه الغزالي بان النهي اذا انتفى فالى م تستند المعصية وقال في جمع الجوامع انه دقيق لما تقدم من اعتبار الجهتين

وَسَاقِطٌ عَلَى جَرِيحٍ قَدْ قَتَلْ ... إِنْ لَمْ يَزُلْ وَكُفْؤُهُ إِنِ انْتَقَلْ
قِيلَ أَدِمْ وَقِيلَ خَيِّرْ وَالْإِمَامْ ... لَا حُكْمَ وَالْحُجَّةُ لِلْوَقْفِ حَامْ

قال امام الحرمين هذه مسألة القاها ابو هاشم فحارت فيها عقول الفقهاء وهي الساقط على جريح بين جرحى باختياره او بغير اختياره انه استمر عليه قتله وان انتقل

عن قتل كفؤه لعدم موضع يعتمد عليه فقيل يستمر عليه ولا ينتقل الى كفؤه لان الضرر لا يزال بالضرر وقيل يتخير بين الاستمرار والانتقال لتساويهما في الضرر وقال امام الحرمين لا حكم فيه من اذن او منع لان الاذن له في الاستمرار والانتقال او احدهما يؤدي الى القتل المحرم والمنع منهما لا قدرة على امتثاله مع استمرار عصيانه ان كان سقط باختياره والا فلا عصيان ونحو توقف الغزالي في المستصفى فقال يحتمل كل من المقالات الثلاث ثم اختار الثالثة في المنخول (اسم كتاب) مع انه سأل امامه فقال كيف تقول لا حكم وانت ترى انه لا تخلو واقعة عن حكم فقال حكم الله انه لا حكم فقال لا افهم هذا قال الابياري وهذا ادب حسن وتعظيم للاكابر لان هذا تناقض اذ لا حكم نفي عام فكيف يتصور ثبوت الحكم مع نفيه على العموم فهذا لا يفهم لعجز السامع عن الفهم بل لكونه غير مفهوم في نفسه وقال الشيخ جلال الدين لا تنافي بين القولين لان المراد بالحكم في قوله لا تخلو واقعة عن حكم ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه وقال الزركشي مراده لا حكم اي من الاحكام الخمسة والبراءة الاصلية حكم الله ولا تخلو واقعة عن حكم بهذا الاعتبار وقال الشيخ عز الدين في قواعده ليس في هذه المسألة حكم شرعي وهي باقية على الاصل في انتفاء الشرائع قال والاظهر عندي فيها لو كان بعضهم كافرا لزوم الانتقال اليه لان قتله اخف مفسدة والى ذلك اشرت بقولي كفؤه

مسألة

يَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِالْمُحَا ... لِ وَمَنَعَتْ طَائِفَةٌ اعْتِزَالِي
مَا كَانَ لَا لِلْغَيْرِ أَوْ مُمْتَنِعَا ... لِغَيْرِ عِلْمِهِ بِأَنْ لَا يَقَعَا
وَالطَّلَبُ لِلْإِمَامِ وَالْحَقُّ وَقَعْ ... مَا لَيْسَ بِالذَّاتِ بَلِ الْغَيْرِ امْتَنَعْ

في التكليف بالمحال مذاهب اصحها عند الاكثرين جوازه مطلقا سواء كان محالا لذاته وهو الممتنع عقلا وعادة كالجمع بين السواد والبياض ام لغيره بان كان ممتنعا عادة لا عقلا كالمشي من الزمن والطيران من الانسان او عقلا لا عادة كالايمان ممن علم الله

انه لا يؤمن ومنعت طائفة من المعتزلة وهم البغداديون التكليف بالمحال لذاته وهو الممتنع عقلا
وعادة دون المحال لغيره ومنعت طائفة منهم المحال الممتنع لغير تعلق العلم بعدم وقوعه وهو المحال
دون الممتنع لتعلق العلم لأن الأول لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم واجيب
بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون في وقوعه ويهوا المقدمات فيترتب عليها الثواب والا فالعقاب
ومنع امام الحرمين طلب المحال لا ورود صيغة الطلب لغير طلبه كما في قوله تعالى كونوا قردة
واختلف القائلون بالجواز في وقوعه على مذاهب الوقوع مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل
بين الممتنع لذاته كقلب المحدث هاما مع بقاء الجمرة ولم يقع ولغيره فيقع وهو الصحيح دليل
عدم وقوع الأول الاستقراء ووقوع الثاني ان الله تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما اكثر
الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان اكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع
لغيره

مسألة

حُصُولُ شَرْطِ الشَّرْعِ عِنْدَ الأَكْثَرِ ... فِي صِحَّةِ التَّكْلِيفِ لَمْ يُعْتَبَرِ
وَفُرِضَتْ فِي طَلَبِ الشَّرْعِ الفُرُوعْ ... مِنْ كَافِرٍ وَالمُقْتَضَى هُنَا الوُقُوعْ
وَالمَنْعُ مُطْلَقًا وَفِي الأَمْرِ وَفِي ... جِهَادِهِمْ وَغَيْرِ مُرْتَدٍّ قُفِي
وَالخُلْفُ فِي التَّكْلِيفِ وَمَا آلَ لَهْ ... لَا نَحْوِ إِتْلَافٍ وَعَقْدٍ حُمِلَهْ

اختلف الأصوليون في ان حصول الشرط الشرعي وهو ما يتوقف عليه صحة الشيء
شرعا كالوضوء للصلاة هل هو شرط في صحة التكليف بالمشروط ام لا فذهب اصحاب
الرأي (بعض الحنفية) الى اشتراطه وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه وبه قال مالك والشافعي واحمد
ونازع في ذلك الصفي الهندي وقال ان المحدث مكلف بالصلاة باجماع ومقتضى هذه
الترجمة طرد الخلاف في هذه الصورة لكن قال غيره ان المسألة مفروضة في تكليف الكافر بالفروع
ومقتضاه ان الخلاف لا يطرد في سائر الشروط الشرعية ووجه اندراج هذه المسألة في القاعدة
ان الاسلام شرط لصحة العبادات شرعا وخرج بالشرط الشرعي العقلي كالتمكن من الاداء

الزائل

الزائل بالنوم والفهم من الخطاب الزائل بالغفلة والنسيان فان حصوله شرط في صحة التكليف
وفي مسألة تكليف الكافر بالفروع مذاهب احدها وهو قول الجمهور نعم فيعاقبون على ترك امتثالها
وان سقطت بالايمان ترغيبا فيه قال تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة والثاني لا وبه قال اكثر الحنفية لأن
المأمورات لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا
من تبعيض التكليف قال النووي في شرح المهذب اتفق اصحابنا على ان الكافر الأصلي تجب مهم
عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الاسلام والصحيح في كتب الأصول
انه مخاطب بالفروع كما هو مخاطب باصل الايمان قال وليس مخالفا لما تقدم لان المراد هناك غير
المراد هنا فالمراد هناك انهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم واذا اسلم احدهم لم يلزمه قضاء
الماضي ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة ومرادهم في كتب الاصول انهم يعذبون عليها في الآخرة
زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا للمطالبة
في الدنيا فذكروا في الاصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الآخر انتهى والى ذلك اشرت بقولي
من زيادتي هنا اي في الأصول والمذهب الثالث انهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر لامكان
امتثال النواهي مع الكفر لان متعلقها تروك لا تتوقف على النية المتوقفة على الايمان بخلاف
الأوامر والرابع انهم مكلفون بما عدا الجهاد اما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم وهذا القول مهم
نقله الاسنوي في التمهيد عن حكاية القرافي وهو من زيادتي على جمع الجوامع والخامس ان المرتد مكلف
خاصة لاستصحابه حكم الاسلام دون الكافر الأصلي وفي المحصول ما يقتضي ان الخلاف في غير
المرتد ثم الخلاف كما قال السبكي محله في خطاب التكليف من الايجاب والتحريم وما يرجع اليه من
خطاب الوضع ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة اما نحو الاتلاف والجنايات وترتب آثار
العقود عليها كملك المبيع وثبوت النسب والعوض في الذمة فهم داخلون في ذلك اتفاقا نعم الحربي
لا يضمن متلفه وجنايته وقيل يضمن المسلم وماله بناء على ان الكافر مكلف بالفروع ورد بأنه

بأن دار الحرب ليست بدار ضمان

مسألة

يختص بالتكليف فعل فالذي | كلف في النهي به الكف وذا
هو فعل ضد أو الانتهاء | المرتضى الثاني لا الانتفاء
وإن قصد الترك غير مشترط | بل لتحصيل الثواب يشترط

لا خلاف أن المكلف به في الأمر الفعل وأما في النهي فقولان أحدهما أن المكلف به غير فعل وهو الانتفاء أي انتفاء الفعل المنهي عنه فإذا قيل لا تتحرك فالمطلوب انتفاء الحركة بأن يستمر عدمها بأن السكون والأصح أن المكلف به فعل وهو الكف أي النفس عن الفعل والكف فعل واختلف في تفسير الكف على هذا فقيل هو فعل الضد فالمكلف به في لا تتحرك فعل ضدها من السكون وفسره السبكي بالانتهاء وقال فإذا قلت لا تسافر فقد نهيته عن السفر والنهي يقتضي الانتهاء لأنه مطاوعه يقال نهيته فانتهى والانتهاء هو الانصراف عن المنهي عنه وهو الترك قال وفي اللغة والمعقول يشهدان له وفرق بين قولنا لا تسافر وبين قولنا أقم فإن أقم أمر بالإقامة من حيث هي فقد لا يستحضر معها السفر ولا تسافر نهي عن السفر فمن أقام قاصدا ترك السفر يقال فيه انتهى عن السفر ومن لم يخطر له السفر بالكلية لا يقال انتهى عن السفر والانتهاء أمر معقول وهو فعل ويصح التكليف به وكذلك في جميع النواهي الشرعية كالزنا والسرقة والشرب ونحوها المقصود في جميعها الانتهاء عن تلك الرذائل ومن لازم ذلك الانتهاء التلبس بفعل ضد من أضداد المنهي عنه انتهى فالمكلف به في لا تتحرك الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وهل يشترط في الإتيان في المكلف به في المنهي مع الانتهاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا قولان الأصح لا وإنما يشترط لحصول الثواب لحديث إنما الأعمال بالنيات والثاني يشترط حتى يترتب العقاب لأنه لم يقصد وعلى هذا هل يكتفى بنية ترك المنهيات في الجملة أو لا بد من نية خاصة في كل منهي فيه نظر والأقرب الثاني

ووجه الأمر لدى المباشرة | محققو الأئمة الأشاعرة

وقيل

وقبلها اللوم على كف نهي | والأكثرون قبل ذو توجه
بعد دخول وقته إلزاما | وقبله لديهم إعلاما
ثم إذا باشر قالوا يستمر | وقال قوم بانقطاع مستقر

هذه المسألة في وقت توجه الأمر للمكلف وهي كما قال القرافي أغمض مسألة في أصول الفقه مع قلة جدواها إذ لا يظهر لها ثمرة في الفروع وفيها للأشاعرة مذهبان أحدهما أنه لا يتوجه إلا عند المباشرة ولا يتوجه قبلها أصلا إذ لا قدرة عليه إلا حينئذ وهذا القول اختاره الإمام والبيضاوي وغيرهما وقال في جمع الجوامع إنه التحقيق وأورد عليه أنه يلزم عدم العصيان بتركه وأنه يؤدي إلى سلب التكاليف فإنه يقول لا أفعل حتى أكلف والغرض أنه لا يكلف حتى يفعل وجوابه أنه قبل المباشرة مباشر للترك متلبس بالكف عن الفعل وهو فعل منهي عنه فيتوجه إليه التكليف بترك الترك حالة مباشرته للترك وذلك بالفعل وصار الملام على ذلك والمذهب الثاني وهو مذهب الأكثرين أنه يتوجه قبل مباشرة الفعل قبل دخول وقته على سبيل الإلزام وقبله على سبيل الإعلام ثم اختلف هؤلاء هل يستمر حال المباشرة أو ينقطع عندها فالأكثرون على الأول وقوم على الثاني قالوا لئلا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه وأجيب بأن الفعل إنما يحصل بالفراغ منه لانعدامه بانعدام جزء منه

يصح في الأظهر أن يكلفا | من انتفا شرط الوقوع عرفا
آمره وانفقوا إن جهلا | والعلم للمأمور إثره اعتلا

فيه مسألتان الأولى هل يصح تكليف الإنسان بأمر مع أنه شرط وقوعه في وقته منتف فلا يمكن وقوعه لانتفاء شرطه كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله المسألة أحوال أحدها أنه يعلم المأمور انتفاءه وفيه قولان الأظهر صحته وقيل لا لانتفاء فائدة التكليف ودفع بقول الفقهاء فيمن علمت أنها تحيض أثناء النهار يجب عليها افتتاح النهار بالصوم وأنه يجوز توبة المجبوب من الزنا وفائدته العزم على الطاعة بتقدير القدرة قال المجد بن

يتيمم وليست المسئلة مبنية على تكليف خلاف المعلوم ولا على تكليف ما لا يطاق وأن كان
لهابه ضرب من التعلق لكن تشبه النسخ قبل التمكن لان ذلك رفع للخطاب وهذا رفع للحكم
بعجز الحال الثاني ان يعلم الآمر دون المأمور والجمهور على صحة وقال امام الحرمين والمعتزلة
لا بناء على ان فائدة التكليف الامتثال فقط والاول مبني على ان فائدة الابتلاء ويترتب
على ذلك وجوب الكفارة في ترك الجماع في نهار رمضان اذا مات او جن في اثناء ذلك النهار فتجب
على الأول دون الثاني وعدم وجوبها هو الأصح خلاف مقتضى لبناء الحال الثالث ان يجهل
الآمر انتفائه كأمر السيد عبده بخياطة الثوب غدا فهذا يصح بالاتفاق كما في جمع الجوامع
بخلاف ابن الحاجب لكن قال الصفي الهندي في كلام بعضهم اشعار بخلاف فيه المسئلة الثانية
هل يعلم المأمور كونه مأمورا عقب الأمر قبل التمكن من الامتثال او لا حتى يمضي زمن
الامكان فالاكثرون نعم لانه تحقق ورود الأمر وهو يشك في رفعه بانتفاء شرطه قبل وقوعه
وقيل لا لانه يكون شاكا في ذلك لان الشرط سلامة العاقبة وهو لا يتحققها واعترض
بانه يلزم عليه ان لا يوجد من المكلف عبادة لوجود الشك فلا يصح له عمل تنبيه
عبارة جمع الجوامع يصح التكليف ويوجد معلوما للمأمور اثره مع علم الأمر وكذا المأمور
في الأظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته خلافا لامام الحرمين والمعتزلة اما مع جهل الأمر
فاتفاق وعبارة النظم اخصر واوضح

خاتمة

في واجب الترتيب والتخيير عن ... تحريم جمع واباحة وسن

الواجب المرتب على ثلاثة اقسام احدها يحرم الجمع بين افراده كأكل المذكى والميتة
فانه يجب على المضطر اكلها عند فقد المذكى ثانيها يباح ومثله في المحصول بالوضوء والتيمم
واستشكل بأن التيمم مع القدرة على الوضوء فعل للعبادة بدون شرطها فتكون فاسدة
والاتيان بالعبادة الفاسدة حرام والاتيان بصورة بدون نية ليس تيمما وصور
الشيخ جلال الدين بأن يتيمم اولا للمرض ثم يتوضأ متحملا للمشقة ثالثها يسن ومثله

في المحصول

في المحصول بخصال كفارة الوقاع والقتل قال السبكي وهذا يحتاج الى دليل ولا اعلمه ولا
اراه لاحد من الفقهاء صرح باستحباب الجمع ولعل مراد الأصوليين الورع والاحتياط
بتكثير اسباب براءة الذمة قال ولعلهم لم يريدوا ايضا ان الجمع قبل فعله مطلوب بل اذا وقع
كان بعضه فرضا وبعضه ندبا وقال الزركشي في تصويره نظر فانه اذا كفر بالعتق ثم صام
فقد سقطت الكفارة بالأولى فلا ينوي بالثانية الكفارة لعدم بقائها عليه واجاب الشيخ
جلال الدين بأنه ينوي الكفارة وانه سقطت بالأولى كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض
وان سقط بالفعل اولا وتأتي هذه الاقسام في الواجب المخير ايضا مثال المحرم الجمع تزويج
المرأة من كفوين فان كلا منهما يجب التزويج منه بدلا عن الآخر اي ان لم تزوج منه ويحرم
الجمع بينهما بأن تزوج منهما معا او مرتبا ومثال المباح ستر العورة بثوبين فأن كلا منهما يجب
الستر به بدلا عن الآخر اي ان لم يستتر بالآخر ويباح الجمع بينهما بأنه يجعل احدهما فوق الآخر
ومثال المندوب خصال كفارة اليمين

الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال

أَمَّا الْقُرْآنُ هَهُنَا فَالْمُنْزَلُ ... عَلَى النَّبِيِّ مُعْجِزًا يُفَصَّلُ
بِآيِ تِلَاوَةٍ وَمِنْهُ الْبَسْمَلَةُ ... لَا فِي بَرَاءَةٍ وَلَا مَا نَقَلَهُ
آحَادُهُمْ عَلَى الصَّحِيحِ فِيهِمَا ... وَالسَّبْعُ قَطْعًا لِلتَّوَاتُرِ انْتَمَى
وَقِيلَ الْأَهْيِئَةُ الْأَدَاءِ ... قِيلَ وَخُلْفُ اللَّفْظِ لِلْقُرَّاءِ

ش قدم الكلام في الكتاب لكونه اصلا لبقية الأدلة الشرعية وهو في الأصل جنس ثم غلب
على القرآن من بين الكتب في عرف اهل الشرع وحده هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه
وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته كذا في جمع الجوامع فقولنا هنا اي في اصول الفقه لأن
القرآن يطلق ويراد به مدلول اللفظ وهو المعنى القائم بذاته تعالى وهو محل نظر المتكلمين
ويطلق ويراد به الالفاظ الدالة على ذلك المعنى ومنه قوله تعالى فأجره حتى يسمع كلام الله

والمسموع لهو الالفاظ وهذا هو محل نظر الاصوليين والفقهاء والنحاة وغيرهم فقولنا اللفظ
كالجنس خرج عنه النفسي وقولنا المنزل اخرج اللفظ غير المنزل كالاحاديث غير الربانية وقولنا
على محمد اخرج المنزل على غيره كالتوراة والانجيل وقولنا للاعجاز اي لاظهار صدق النبي اخرج
الاحاديث الربانية لحديث انا عند ظن عبدي بي كذا شرحه الشيخ جلال الدين واما العراقي
فانه جعله مخرجا للربانية وغيرها فان الاحاديث كلها منزلة قال الشافعي السنة وحي يتلى
وقال حسان ابن عطية كان جبريل ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن رواه الدارمي وقال الحليمي
علوم القرآن توجد في السنة الا الاعجاز قال الشيخ جلال الدين والاقتصار على الاعجاز وان
انزل القرآن لغيره ايضا لانه المحتاج اليه في التمييز وقوله بسورة منه بيان للواقع لانه اقل
ما وقع به الاعجاز وليس احترازا عن شيء قال صاحب جمع الجوامع وفائدته دفع ايهام ان
الاعجاز بكل القرآن فقط انتهى ويرد عليه ان الاعجاز يقع باقل من سورة كقدر سورة
الكوثر من غيرها بل قيل انه يقع باية لعموم قوله تعالى فليأتوا بحديث مثله فالصواب حذفه كما
في النظم وجوابه لايهام المذكور ان القرآن يصدق على بعضه كما يصدق على كله وقولنا المتعبد
بتلاوته زاده في جمع الجوامع على غيره ليخرج المنسوخ التلاوة واورد عليه ان المتعبد بالتلاوة
من الاحكام وهي لا تدخل الحدود فقولي باقي تلاوته ابعد عن الايراد ومن القرآن البسملة
اول كل سورة غير براءة على الصحيح وهذا مذهب الشافعي ومن احسن الادلة على ذلك
ثبوتها في سواد المصحف اول كل سورة بقلم القرآن مع اجماع الصحابة على انه لا يكتب
في المصحف غير القرآن حتى النقط والشكل وقيل ليست منه وانما هي في اول الفاتحة لابتداء
الكتاب على عادة الله في كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفي غير الفاتحة للفصل بين السور
قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم
الله الرحمن الرحيم رواه ابو داود وغيره وحكي هذا القول عن الائمة الثلاثة وعلى
الاول اختلف هل هي آية من كل سورة او بعض آية او آية مستقلة في اولها لا منها اقوال

اصحها

اصحها الاول والجمهور كما قال الماوردي على انها آية حكما لا قطعا لاختلاف العلماء فيها
وعدم تكفير نافيها ومعنى الحكم انها لا تصح الصلاة الا بها في اول الفاتحة وقال الشيخ بهاء
الدين ابن عقيل الذي يظهر ان اثباتها قرآنا لا يكون الا بقاطع كغيرها ويجوز كونه خبر الواحد
الذي حفت به القرائن وهو اجماعهم على كتابتها في المصاحف كلها بقلم القرآن وعدم
تكفير نافيها لكون القطع ناشئا عن ثبوت الخبر المحفوف بالقرائن وهذا لم يحصل للنافي
انتهى وليس منه في سورة براءة اجماعا لنزولها بالقتال الذي لا تناسبه البسملة المناسبة
للرحمة والرفق وهي منه في اثناء سورة النمل اجماعا وهل يثبت القرآن بنقل الاحاد
كقراءة والسارق والسارقة فاقطعوا ايمانهما خلاف الاصح لا لانه لا يعجز الناس عن
الاتيان بمثله تتوفر الدواعي على نقله تواترا وقيل نعم حملا على انه كان متواترا في العصر
الاول لعدالة ناقله ويكفي التواتر فيه والخلاف هكذا نقله في جمع الجوامع وشرحه الشيخ
مهم جلال الدين وقال الزركشي لم اره في شيء من كتب الاصول بعد التتبع ومقصود ابن الحاجب
الكلام في البسملة خاصة قال والحق ان ثبوته ما هو قرآن بحسب اصله لا خلاف في شرط
التواتر فيه واما بحسب محله ووضعه وترتيبه فهل يشترط فيه التواتر او يكفي فيه نقل الاحاد
هذا الذي يليق ان يكون محل الخلاف قال ثم رأيت الخلاف مصرحا به في الانتصار
للقاضي ابي بكر فقال ما نصه وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة
حكما لا علما بخبر الواحد دون الاستفاضة وكره اهل الحق ذلك وامتنعوا منه انتهى وقال
العراقي الظاهر ان القاضي انما اراد مسألة البسملة خاصة ولهذا قيد ما ذكره بقوله
حكما لا علما فلا يكون سندا لصاحب جمع الجوامع في حكاية الخلاف ولعله انتقل ذهنه من
الخلاف في ان المنقول بخبر الواحد على انه يكون قرآنا هل يكون حجة اجراء له مجرى الاخبار
اولا فان الخلاف في ذلك معروف واما في ثبوته قرآنا فلا انتهى قلت قد صرح بنقل
الخلاف ابن الجزري من ائمة القراء في كتاب النشر بل بالغ فصحح عدم اشتراط التواتر

فقال كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح
سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها سواء كانت عن السبعة
او العشرة او غيرهم من الأئمة ومتى اختل ركن من الثلاثة اطلق عليها ضعيفة او شاذة
او باطلة سواء كانت عن السبعة ام عمن هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق
من السلف والخلف صرح بذلك ابو عمرو الداني ومكي وابو العباس المهدوي وابو شامة
وغيرهم قال وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن احد منهم خلافه ثم قال وقولنا وصح
سنده نعني به ان يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى تنتهي وتكون مع
ذلك مشهورة عند ائمة هذا الشان غير معدودة عندهم من الغلط او مما شذ بها بعضهم
قال وقد شرط بعض المتاخرين التواتر في هذا الركن ولم يكتف بصحة السند وزعم ان القرآن
لا يثبت الا بالتواتر وان ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن قال وهذا لا يخفى ما فيه فان
التواتر اذا ثبت لا يحتاج فيه الى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره ثم ذكر كلاما طويلا
والقراآت السبعة المعروفة للقراء السبعة ابي عمرو ونافع وابن كثير وابن عامر وعاصم
وحمزة والكسائي متواترة باجماع من يعتد به اي نقلها عن النبي جمع يمتنع عادة تواطؤهم
على الكذب لمثلهم وهلم اليهم بشرط صحة اسنادها منا الى ولكل القراء قال الزركشي
والعراقي ولا التفات الى قول بعض المتاخرين هي متواترة عن السبعة ولكن اسانيدهم
بها آحاد لانا نقول بل هي متواترة واقتصارهم على بعض طرقهم لا يدل على انهم
لا طريق لهم سواها قلت وسيأتي في كلام مكي ما يشير الى ذلك قولي وقيل الا الهيئة
الأداء قال ابن الحاجب ان التواتر انما هو فيما ليس من قبيل الأدا اما ما كان من قبيل
الأدا بان كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس متواترا كالمد والامالة وتخفيف الهمزة
وصاحب جمع الجوامع ضعف هذا القول ومال الى تواتره ايضا وانما الآحاد كيفية المختلف
فيها من تقدير المد بألف ونصف والفين واكثر والمبالغة في الامالة بالقرب من الكسرة

والقصور

والقصور بالقرب من الفتحة وتخفيف الهمزة بالنقل او التسهيل او الاسقاط فهذا هو
الذي لا تواتر فيه واما اصل المد والامالة والتخفيف فمتواتر قولي قيل وخلف للفظ للقراء
هو قول ابي شامة قال في كتاب المرشد الوجيز ما شاع على السنة جماعة من متاخري القراء وغيرهم
من ان القراآت السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون
ما اختلفت فيه في ادائه كالمبالغة في تشديد الحرف المشدد والتوسط فيه وتوقف في ذلك صاحب
جمع الجوامع وقال الظاهر تواترها فان اختلافهم ليس الا في الاختيار ولا يمنع قوم قوما

وَأَجْمَعُوا أَنَّ الشَّوَاذَ لَمْ يُبَحْ ... قِرَاءَةٌ بِهَا وَلَكِنِ الْأَصَحْ
كَخَبَرٍ فِي الْاِحْتِجَاجِ يَجْرِي ... وَأَنَّهَا الَّتِي وَرَاءَ الْعَشْرِ

لا تجوز القراءة بالشاذ اجماعا كما حكاه ابن عبد البر والتصريح به من زيادتي
قال النووي لا في الصلاة ولا في غيرها وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارئه عالما
عامدا والا فلا واما الاحتجاج به كخبر الآحاد فهو الصحيح لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم
الينا وقد بطل خصوص كونه قرآنا لفقد شرطه وهو التواتر فبقي عموم كونه خبرا ولهذا
احتجوا على ايجاب قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما ونص عليه الشافعي
في البويطي واختار ابن الحاجب انه ليس بحجة وحكاه امام الحرمين عن الشافعي لكونه لم يوجب
التتابع في كفارة الحنث مع علمه بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات واجيب
بنسخه فيما رواه الدارقطني عن عائشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت
متتابعات ثم الشاذ هل هو ما وراء السبعة او ما وراء العشرة المذكورة وقراءة يعقوب السبعة
وابي جعفر وخلف قولان فعلى الاول الثلاثة المذكورة شواذ لا تجوز القراءة بها وعلى الثاني
بخلافه وهذا هو الذي صحح في جمع الجوامع تبعا للامام والبغوي وبالغ ابن الجزري وغيره
في نصره لما حوته من صحة السند وموافقة خط المصحف الامام واستقامة الوجه في العربية
وقد قال مكي السبب في الاقتصار على السبعة مع ان في ائمة القراء من هو اجل منهم قدرا ومثلهم

الكثير من عددهم ان الرواة عن الأئمة كانوا كثيرا جدا فلما تقاصرت الهمم اقتصروا مما
يوافق خط المصحف على ما يسهل حفظه وتنضبط القراءة به فنظروا الى من اشتهر بالثقة
والأمانة وطول العمر في ملازمة القراءة والاتفاق على الأخذ عنه فافردوا من كل مصر
اماما واحدا ولم يتركوا مع ذلك نقل ما كان عليه من الأئمة غير هولاء من القراآت
ولا القراءة به كقراءة يعقوب وابي جعفر وشيبة وغيرهم وقال السبكي في شرح المنهاج
صرح كثير من الفقهاء بأن ما عدا السبعة شاذ توهما منهم انحصار المشهور فيها
والحق ان الخارج عن السبعة قسمان الاول ما يخالف رسم المصحف فلا شك في انه ليس
بقرآن والثاني ما لا يخالفه وهو قسمان ايضا الاول ما ورد من طريق غريبة فهذا
كالأول والثاني ما اشتهر عند ائمة هذا الشان القراءة به قديما وحديثا فهذا لا وجه للمنع
منه كقراءة يعقوب وابي جعفر وغيرهما ثم نقل كلام البغوي وقال هو اولى من يعتمد
عليه في ذلك فانه فقيه محدث مقرئ قال وهذا التفصيل بعينه وارد في الروايات عن السبعة
فان عنهم اشياء كثيرا من الشاذ وهو الذي لم يأت الا من طريق غريبة وقد اطال ابن
الجزري الكلام في هذه المسئلة في كتاب النشر بما ينظر منه وقد بسطتها ادنى بسط في علم
التفسير فليراجع

ولم يجز في الكتاب والسنن ... ورود ما ليس له معنى يبن
او ما سوى ظاهره قد يقصد ... بلا دليل عند من يعتمد
ثم اصحها بقاء المجمل ... ان لم يكن مكلفا بالعمل
وانه بالقرائن الأدله ... نقلية تعطي اليقين كله

ش فيه مسائل الأولى لا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة لانه هذيان
فلا يليق النطق به بعاقل فكيف بالباري تعالى وجوزه الحشوية لوقوعه في اوائل السور
قال والعراقي والظاهر انه خلاف فيما له معنى ولا نفهمه اما ما لا معنى له اصلا فمنعه محل

اتفاق

اتفاق فان صح ذلك فقولي يبن زيادة للاشارة الى هذا التقييد ويؤيد ذلك ان ابن برهان
قال الحق التفصيل بين الخطاب الذي يتعلق به تكليف فلا يجوز وغيره فيجوز والحاق الحديث
بالكتاب في ذلك ذكره في المحصول قال شارحه الأصفهاني ولم ار لغيره الثانية لا يجوز
ان يرد في الكتاب والسنة ما يراد به غير ظاهره الا بدليل يبين المراد منه كما في العام المخصوص
بمتأخر وجوز المرجئة ورود ذلك بلا دليل حيث قالوا المراد بالآيات والأخبار الظاهرة في عقاب
عصاة المؤمنين الترهيب فقط وان لم يبين الشرع ذلك بناء على معتقدهم ان المعصية
لا تضر مع الايمان ولذلك سموا مرجئة لارجائهم اي تأخيرهم اياها عن الاعتبار الثالثة
هل يجوز بقاء المجمل في الكتاب والسنة على اجماله غير مبين المراد منه بعد وفاته صلى الله عليه
وسلم فيه اقوال احدها لا لانه تعالى اكمل الدين قبل وفاته قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
ثانيها نعم قال تعالى في متشابه الكتاب وما يعلم تأويله الا الله اذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء
واذا ثبت في الكتاب ثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما ثالثها وهو الأصح لا يبقى المكلف
بالعمل به للحاجة الى بيانه حذرا من التكليف بما لا يطاق بخلاف غيره ووقع في جمع الجوامع المكلف
بمعرفته قال الشيخ جلال الدين والصواب بالعمل به كما في البرهان وفي بعض نسخه بالعلم به
وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المص اذ وقع له من غير تأمل انتهى فهذا من المواضع المصلحة
في النظم وقولي اصحها اي الأقوال فالقولان المطلقان مطويان كما في الأصل اختصارا الرابعة
اختلف في الأدلة النقلية هل تفيد اليقين او لا على اقوال احدها تفيده مطلقا حكاه الآمدي
عن الحشوية الثاني لا مطلقا لتوقف اليقين فيها على امور لا طريق الى القطع بها الثالث تفيده
اذا انضم اليها تواتر او غيره من القرائن الحالية كالمشاهدة كما في ادلة وجوب الصلاة ونحوها
فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن
الينا تواترا ولا عبرة بالاحتمال لانه اذا لم ينشأ عن دليل لم يعتبر والا لم يوثق بمحسوس وهذا
القول هو اختيار الامام والآمدي وقال في جمع الجوامع انه الحق وعبارة النظم اصرح في كون

مقابله قولين من عبارة فانها انما تعطي ان مقابله قول واحد ولذلك قتصر عليه الشيخ جلال الدين في شرحه ولم يحك قول الافادة مطلقا

المنطوق والمفهوم

لما توقف الاستدلال بالقرآن لكونه عربيا على معرفة اقسام اللغة اخذ في بيانها وهي تنقسم باعتبارات فباعتبار المراد من اللفظ الى منطوق ومفهوم وباعتبار دلالة اللفظ على الطلب بالذات الى امر ونهي وباعتبار عوارض وهي اما متعلقة الى عام وخاص والنسبة بين ذاته ومتعلقاته الى مجمل ومبين او بقاء دلالة او رفعها الى ناسخ ومنسوخ وقد ذكرت على هذا الترتيب

ص

> اَلْاَوَّلُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِيْ ... مَحَلِّ نُطْقٍ وَهُوَ نَصٌّ اِنْ يَفِيْ
>
> كَعَامِرٍ لَمْ يَحْتَمِلْ مَعْنًى سِوَى ... مُفَادِهِ وَظَاهِرٌ لِمَا هَوَى

ش المنطوق هو المعنى الذي دل عليه اللفظ في محل النطق اي بغير واسطة حكما كان كتحريم التأفيف الدال عليه فلا تقل لهما اف وغيره حكم كما سيذكر بخلاف المفهوم فان دلالة اللفظ عليه لا محل النطق بل في محل السكوت كدلالة هذه الآية على تحريم الضرب وينقسم المنطوق الى نص وظاهر فالنص ما افاد معنى لا يحتمل غيره كزيد لدلالته على شخص بعينه والظاهر ما افاد معنى مع احتمال غيره احتمالا مرجوحا كالاسد فان دلالته على الحيوان ارجح من دلالته على الرجل الشجاع فائدة في النص اربع اصطلاحات احدها وهو المذكور هنا ما لا يحتمل التأويل الثاني ما احتمله احتمالا مرجوحا كالظاهر وهو غالب في اطلاق الفقهاء الثالث ما دل على معنى كيف كان ذكر الثلاثة القرافي في تنقيحه الرابع دلالة الكتاب والسنة مطلقا وهو اصطلاح كثير من متأخري الخلافيين كما ذكره الشيخ تقي الدين

> مركب ان جزؤه معنى يقصد ... افاده الجزء والا مفرد

اللفظ ان دل جزؤه على جزء معناه فهو مركب كغلام زيد وان لم يدل جزؤه

على

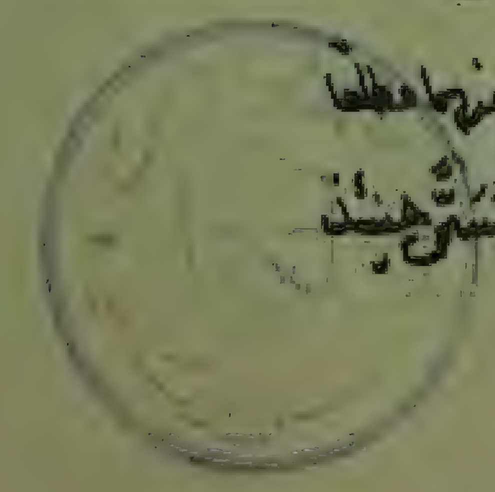
على جزء معناه بان لم يكن له جزء اصلا كهمزة الاستفهام او كان له جزء غير دال على معنى كزيد او دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما فهو مفرد

ص

> وَاِنْ يُفِدْ مَعْنَاهُ بِالْمَوْضُوعِ فَقَدْ ... فَاِنَّهَا لَفْظِيَّةٌ مُطَابَقَةْ
>
> وَجُزْؤُهُ تَضَمُّنٌ وَالْاِلْتِزَامْ ... لَازِمُهُ وَذَانِ بِالْعَقْلِ التَّمَامْ

ش دلالة اللفظ على معناه الموضوع له تسمى مطابقة ودلالة مطابقة لمطابقة الدال المدلول اي اللفظ للمعنى كدلالة الانسان على الحيوان الناطق وهي لفظية لانها بمحض اللفظ ودلالته على جزء معناه تسمى تضمنا ودلالة تضمن لتضمن المعنى لجزئه المدلول كدلالة الانسان على الحيوان ودلالته على لازمه اي لازم معناه تسمى التزاما ودلالة التزام لالتزام المعنى اي استلزامه للمدلول كدلالة الانسان على قابل العلم وهاتان الدلالتان عقليتان لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى الى الجزء واللازم وقيل لفظيتان ايضا وعزاه بعضهم للاكثرين وقيل الالتزام فقط عقلية وهو رأي الآمدي وابن الحاجب قال القرافي في شرح المحصول ومنشأ الخلاف يرجع الى تفسير الدلالة الوضعية هل هي عبارة عن افادة المعنى بغير وسط فتختص بالمطابقة او افادة المعنى كيف كان بوسط او بغيره فتعم الثلاثة لان اللفظ يفيد الجزء واللازم بواسطة افادة المسمى وهذه المسألة من مباحث اللغة يذكرها اهل الاصول والبيان ويتعرض لها اهل المنطق مصرحين بانها ليست من علمهم وانها لغوية وانما يذكرونها لاحتياجهم اليها في تصرفات كلامهم وخرج باضافة الدلالة وهي كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر الى اللفظ الدلالة العقلية وهي دلالة وجود المسبب على وجود سببه والوضعية كدلالة الذراع على القدر المعين وبالموضوع دلالة اللفظ العقلية والطبيعية كدلالة اللفظ على حياة اللافظ ودلالة أخ على وجع الصدر

فوائد قال القرافي بين الدلالات الثلاث عموم وخصوص فالمطابقة اعم منهما مطلقا لانه كلما وجدت دلالة التضمن او الالتزام وجدت دلالة المطابقة لانهما تابعتان حينئذ



فاللفظ يدل عليه مطابقة وقد توجد دلالة المطابقة ولا توجدان في اللفظ الموضوع للبسائط التي ليست لها لوازم بينة واما هما فكل واحد اعم من الآخر واخص من وجه فيوجد التضمن بدون الالتزام في اللفظ الموضوع للمركبات التي ليست لها لوازم بينة والالتزام بدون التضمن في اللفظ الموضوع للبسائط التي لها لوازم بينة ويجتمعان في اللفظ الموضوع للمركبات التي لها لوازم بينة. الثاني قال القرافي ايضا وقع للامام وغيره ان دلالة المطابقة حقيقة والاخريان مجازان قال وهو غير مستقيم فان الاتفاق على ان الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه والمجاز استعماله في غير موضوعه والسامع ساكت لم يستعمل شيئا فلا يصدق في حقه حقيقة الاستعمال الذي هو جنس مذكور في حدي الحقيقة والمجاز ولأن الدلالة صفة اللفظ وهو كونه بحيث يفهم اذا نطق به والاستعمال صفة اللافظ فالدلالة ثابتة قبل الاستعمال والثابت قبل الشيء غيره. الثالثة في الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ قال القرافي اول ما سمعت هذه العبارة من الشيخ شمس الدين الخسروشاهي وكان يقول انه تلقى على الامام فخر الدين وحصل بسبب التباسه عليه خلل كثير في كلام فدلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى وجزءه او لازمه او كونه بحيث اذا اطلق فهم السامع منه ذلك عبارتان للمتقدمين قال القرافي والجمع بينهما انها افهام السامع ذلك وفهم السامع مطاوعه فالافهام صفة اللفظ والفهم اثره وهو صفة للسامع واما الدلالة باللفظ فهي استعماله في موضوعه او غيره لعلاقة غالبا للاستعانة لان المتكلم استعان بلفظه على ابراز ما في نفسه هذا ضابط الحقيقتين والفرق بينهما واقع من خمسة عشر وجها فان الاولى صفة السامع والثانية صفة المتكلم والاولى محلها القلب لانه موطن العلم والظنون والاخرى محلها اللسان وقصبة الرئة والاولى علم او ظن والاخرى اصوات مقطعة والاولى مشروط فيها الحياة والاخرى يصح قيامها بالجماد فان الاصوات لا تشترط فيها الحياة والاولى تتنوع الى مطابقة وتضمن والتزام ولا تعرض للاخرى والثانية الى حقيقة

ومجاز

ومجاز ولا يعرضان لتلك والثانية سبب والاولى مسببة عنها وكلما وجدت الاولى وجدت الثانية لان فهم مسمى اللفظ منه فرع النطق به ولا عكس فقد يوجد النطق ولا يفهم المدلول لمانع في السامع من غفلة او جهل باللغة ونحو ذلك والاولى حقيقة واحدة لا تختلف في نفسها لانها اما علم او ظن وهما ابد الدهر على حالة والثانية تختلف لاختلاف الاستعمال بوجوب التقديم تارة وتقديم اخرى الى غير ذلك من اختلاف اوضاع اللغات العربية وغيرها والاولى لا تدرك بالحس والثانية تسمع والثانية باتفاق العقلاء من المصادر السيالة التي لا تبقى زمانين والاولى مختلف فيها هل تبقى ولا والاولى دائما معنى واحد وهي علم او ظن والثانية لا تتصور غالبا الا من مسموعات عديدة والنطق بالحرف الواحد كق وع نادر والاولى تتأتى من الاخرس بخلاف الاخرى والاولى يمكن قيامها بغير المتحيز والثانية لا تقوم الا بالمتحيز ولذلك احلنا الاصوات على الله تعالى وله العلم المتعلق بجميع المعلومات والاولى لا تتصور من غير سميع فان فهم معنى اللفظ فرع سماعه بخلاف الاخرى والاولى لا توصف بشيء مما توصف به الثانية من صفات الكلام من الفصاحة والركة والعجمة والجهورية وغير ذلك

وَالصِّدْقُ وَالصِّحَّةُ فِي الَّذِي مَضَى ... إِنْ رَامَ إِضْمَارًا دَلَالَةُ اقْتَضَى
أَوْ لَا وَقَدْ أَفَادَ مَا لَمْ يُقْصَدِ ... فَهْيَ إِشَارَةٌ وَضِدُّ مَا بُدِي

الذي مضى هو المنطوق فاذا توقف صدقه في الدلالة او صحته عقلا او شرعا على اضمار فدلالة اللفظ الدال عليه على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء مثال الصدق حديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان اي المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما في هذه الامة قطعا ومثال الصحة عقلا واسأل القرية اي اهلها اذ القرية وهي الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا ومثال الصحة شرعا قولك لمالك عبد اعتق عبدك عني فيفعل فانه يصح عنك اي ملكه لي فاعتقه عني لتوقف صحة العتق شرعا على الملك وان لم يتوقف الصدق في المنطوق ولا الصحة له على اضمار ودل اللفظ على ما لم يقصد به فدلالة اللفظ على ذلك

الذي لم يقصد به تسمى دلالة اشارة كدلالة قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم على صحة صوم من اصبح جنبا اذ اباحة الجماع الى طلوع الفجر تستلزم كونه جنبا في جزء من النهار وقد حكى هذا الاستنباط عن محمد بن كعب القرظي من ائمة التابعين وقولي وضده ما بدا اى ضد المنطوق وهو المفهوم ويأتي شرحه مع ما بعده

بعكسه مفهومُ مَا وَافَقَهْ ... في حُكْمِهِ المنطوقُ فالموافقه

فَحْوَى الخِطَابِ إن يكنْ أَوْلَى وَمَا ... سَاوَى فَلَحْنٌ وقيلَ مَا انْتَمَى

المفهوم تعريفه عكس تعريف المنطوق فهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وهو قسمان احدهما مفهوم الموافقة وهو ما يوافق المنطوق في حكمه ثم تارة يكون اولى بالحكم من المنطوق وتارة يكون مساويا له فالاول يسمى فحوى الخطاب اذ فحوى الكلام ما يفهم منه بطريق القطع كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب فهو اولى منه بالتحريم لانه اشد منه والثاني يسمى لحن الخطاب اى معناه من قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اى معناه كدلالة تحريم مال اليتيم على تحريم احراقه الذي هو مساو له في الاتلاف وقيل ليس المساوي من قسم الموافقة بناء على انه يشترط فيه الاولوية وعزاه الهندي للاكثرين والخلاف في التسمية لا في الاحتجاج فقد اتفقوا على ان الاحتجاج به كالاولى وهو معنى قولي وقيل ما انتمى

فَالشَّافِعِي ذَا قِيَاسًا وَالخِلَافْ ... لَفْظًا مَجَازًا اوْ حَقِيقَةً خِلَافْ

عَلَاقَةُ الأَوَّلِ إِطْلَاقُ الأَخَصّ ... وَالثَّانِ نَقْلُ اللَّفْظِ عُرْفًا فَاقْتَنِصْ

اختلف في دلالة مفهوم الموافقة فنص الشافعي في الرسالة على انها قياسية اى بطريق القياس الاولى او المساوي المسمى بالجلي والعلة في آية التأفيف الايذاء وفي آية اليتيم الاتلاف وهذا القول اختاره الامام الرازي وقيل انها لفظية لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس واختلف على هذا هل مجازية او حقيقية فقال الغزالي والآمدي انها فهمت من السياق والقرائن اذ لولا دلالتها في آية التأفيف على ان المطلوب تعظيم الوالدين

واعتبرامها

واعتبرامها فهم من منع التأفيف منع الضرب اذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لا تشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتها في آية اليتيم على ان المطلوب حفظ ماله وصيانته لما فهم من منع الكل منع احراقه اذ قد يقول القائل والله ما اكلت مال فلان ولكن احرقته فلا يحنث فالدلالة على هذا مجازية علاقتها اطلاق الاخص وهو التأفيف والاكل على الاعم وهو الايذاء والاتلاف وقيل بل حقيقية بان نقل اللفظ في العرف من موضعه الاصلي لثبوت الحكم في المذكور خاصة الى ثبوته في المذكور والمسكوت معا فالدلالة على القولين من المنطوق

وَإِنْ يَكُنْ خَالَفَ فَالمُخَالَفَهْ ... وَشَرْطُهُ أَنْ لَا يَكُونَ حَاذِفَهْ

أو

لِنَحْوِ خَوْفٍ وَلِغَالِبٍ بِنَا لْ ... مَذْكُورُهُ عَلَى الصَّحِيحِ أَوْ سُؤَالْ

أَوْ حَادِثٍ أَوْ جَهْلِ حُكْمٍ أَوْ سِوَى ... ذَاكَ ذَا التَّخْصِيصِ بِالذِّكْرِ حَوَى

نَعَمْ وَلَا يَمْنَعُ أَنْ يُقَاسَ بِهْ ... بَلْ قِيلَ مَعْرُوضٌ يَعُمُّ فَانْتَبِهْ

وَقِيلَ لَا يَعُمُّهُ إِجْمَاعَا ... فَالوَصْفُ وَالتَّجْوِيزُ لَا يُرَاعَى

القسم الثاني من قسمي المفهوم ما خالف حكمه حكم المنطوق ويسمى مفهوم المخالفة ودليل الخطاب ولاعتباره شروط احدها ان لا يكون المسكوت ترك ذكره لخوف ونحوه كالجهل بحكمه كقول قريب عهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وترك خوفا من ان يتهم بالنفاق وكقوله في الغنم السائمة زكاة وانت تجهل حكم المعلوفة ثانيها ان لا يكون المذكور خرج للغالب كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في حجور الازواج فلا مفهوم له لانه انما خص بالذكر لغلبة حضوره في الذهن وخالف امام الحرمين في هذا الشرط وقال المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقطه موافقة الغالب وقد قال مالك باعتباره فلم يحرم الربيبة الكبيرة وقت التزوج بامها في قول له لانها ليست في حجره وقال به علي رضي الله عنه فيما اخرجه عنه ابن ابي حاتم في تفسيره وقال ابن عبد السلام القاعدة

تقتضي العكس وهو ان الوصف اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ما اذا لم يكن غالبا
وذلك لان الوصف الغالب على الحقيقة تدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة فالمتكلم يكتفي
بدلالة العادة على ثبوتها لها عن ذكر اسمه فذكره له انما هو لبيان على سلب الحكم عما عداه لا كصله
غرض فيه فاذا لم تكن عادة فقد يقال ان غرض المتكلم بتلك الصفة افهام السامع ثبوت هذه
الصفة لهذه الحقيقة واجاب في اماليه بان المفهوم انما قلنا به لخلو القيد عن الفائدة
لولاه اما اذا كان الغالب وقوعه فاذا نطق باللفظ اولا فهم القيد لاجل غلبته فذكره
بعده يكون تأكيدا لثبوت الحكم للمتصف بذلك القيد فهذه فائدة امكن اعتبار القيد
فيها فلا حاجة الى المفهوم بخلاف غير الغالب واجاب القرافي بان الوصف اذا كان غالبا كان
ملازما لتلك الحقيقة في الذهن فذكره اياه مع الحقيقة عند الحكم عليها لحضوره في ذهنه
لا لتخصيص الحكم به بخلاف غير الغالب ثالثها ان لا يخرج المذكور جوابا لسؤال كأن
يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيجاب في الغنم السائمة زكاة رابعها ان لا يخرج لحادثة
تتعلق به كما لو قيل لزيد غنم سائمة فيقال فيها زكاة خامسها ان لا يكون انما ذكر لجهل
المخاطب بحكمه كان يخاطب من جهل حكم السائمة دون المعلوفة فيقال في الغنم السائمة
زكاة والضابط لهذه الشروط وما في معناها ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر
فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فحيث ما ظهر له فائدة الغي اعتبار المفهوم لانه
فائدة خفية فقدم عليه الفائدة الظاهرة ومن غيرها تقدم موافقة الواقع في قوله تعالى
لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين وقوله ومن يدع مع الله الها
آخر لا برهان له به وقوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ثم اذا ظهر
للتخصيص بالذكر فائدة جاز لنا ان نقيس المسكوت عنه بالمنطوق في الحكم اذا وجد
شرط القياس لعدم معارضته له ففي الغنم السائمة مثلا يقاس بها المعلوفة في وجوب
الزكاة بشرطه بل قيل ان اللفظ المعروض في هذه الحالة اي المقيد بالوصف وكون

ولعموم

ولعمومه غيره لم يعبر بالموصوف كالغنم في المثال السابق يعم المسكوت عنه وهو المعلوفة
اذ وصفه العارض له لعدم اعتباره كأنه لم يذكر فيستغني بذلك عن القياس وقيل لا يعم
اجماعا لوجود العارض وانما يلحق به قياسا وهذا هو الحق لا سيما وقد ادعى بعضهم الاجماع
عليه وقولي فالوصف بيان لانواع مفهوم المخالفة ويأتي شرحه مع ما بعده

كالغنم السائم اوسائمة   الضأن لا مجرد السائمة
على الاصح وحكى السمعاني   عن الجماهير اعتبار الثاني
والنفي عن ساميات الغنم   وقيل عن مطلق السوائم
ومنه علة وظرف وعدد   حال ومنها الشرط والغاية قد
وسبق معمول وفصل الخبر   من مبتدا وكونه بالمضمر
وانما ونحوها وان لا   وذا اقوى الكل نطقا اعلى
اي اجماعا وغاية فالفصل   ومثله الشرط وصف يتلوا
مناسبا مطلقا فالعدد   فسبق معمول اذ المعتمد
تقييدا لاختصاص فالبياني   كالحصر والسبكي ذو فرقان
للحصر قال الاكثرون انما   والحق الزمخشري انما

مفهوم المخالفة انواع احدها مفهوم الصفة قال ابن السبكي خلافا لامام
الحرمين وغيره والمراد بها لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية
لا النعت فقط وهو معنى قولي من زيادتي والنحوي لا يراعى فيندرج فيها النعت
الجاري كالغنم السائمة والمضاف الى موصوفه كسائمة الغنم واما مجرد ذكر الوصف
من غير ذكر الذات كقولك في السائمة زكاة فهل هو من مفهوم الصفة كالمثالين قبله
او لا مفهوم له كاللقب خلاف صحح الثاني في جمع الجوامع لاختلال الكلام بدونه ونقل
ابن السمعاني الاول عن الجمهور كما صرحت به من زيادتي له لا لانه على السوم الزائد

على الذات وابن السمعاني المذكور هو الامام ابو المظفر منصور ابن الامام ابي منصور
محمد ابن عبد الجبار الامام الجليل في الاصول والفقه والحديث والتفسير وغيرها له القواطع
في اصول الفقه لم يؤلف مثله وكان حنفيا ثم انتقل شافعيا ولد سنة ست وعشرين
واربعمائة ومات في ربيع الاول سنة تسع وثمانين واربعمائة ثم المنفي في المثالين الاولين
هل هو غير سائمة الغنم وهو معلوفتها او غير مطلق السوائم وهو معلوفة الغنم وغير
الغنم قولان بلا ترجيح في جمع الجوامع والاصح هو الاول كما جزمت به في النظم وقد رجحه الشيخ
ابو حامد والامام الرازي نظرا الى ان السوم في الغنم ومقابله نظرا الى السوم فقط وهو بعيد
لانه غير المتبادر الى الاذهان ويندرج في الصفة ايضا العلة نحو اعط السائل لحاجته اي
المحتاج دون غيره ونحو حديث ما اسكر كثيره فقليله حرام مفهومه ان ما لا يسكر كثيره لا يحرم
قال القرافي والفرق بينه وبين الوصف ان الوصف قد يكون مكملا للعلة لا علة وهو اعم فانه
وجوب الزكاة في السائمة ليس للسوم والا لوجبت في الوحوش وانما وجبت لنعمة الملك
وهو مع السوم اتم منه مع العلف ويندرج فيها ايضا الظرف زمانا ومكانا نحو سافر يوم
الجمعة اي لا في غيره واجلس امام زيد اي لا وراءه ومن الاول الحج اشهر معلومات
ومن الثاني فاذكروا الله عند المشعر الحرام ويندرج فيها ايضا العدد نحو فاجلدوهم
ثمانين جلدة اي لا اكثر من ذلك اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات
اي لا اقل من ذلك اما مفهوم المعدود فليس بحجة كما ذكره السبكي نحو احلت لنا ميتتان
ودمان قال والفرق ان العدد شبه الصفة لان قولك في خمس من الابل في قوة قولك
في ابل خمس بجعل الخمس صفة للابل وهي احدى صفتي الذات لان الابل قد تكون خمسا
واقل واكثر فلما قيد وجوب الشاة بالخمس فهم ان غيرها بخلافه فاذا قدمت لفظ العدد
كان الحكم كذلك والمعدود لم يذكر معه امر زائد يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه فصار
كاللقب واللقب لا فرق فيه بين ان يكون واحدا او مثنى الا ترى انك لو قلت رجال لم يتوهم

وحديث في سائمة الغنم الزكاة رواه بهذا اللفظ ابن قانع في معجمه من حديث حريث العذري وهو في الصحيح بلفظ في الغنم في سائمتها اه
اهـ ح

ان

ان صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد وكذلك المثنى لانه اسم
موضوع لاثنين كما ان الرجال اسم موضوع لما زاد عليهما ويندرج فيها ايضا الحال نحو احسن
الى العبد مطيعا اي لا عاصيا ومنه ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد النوع
الثاني مفهوم الشرط وهو تقييد الحكم بما هو مقرون بحرف شرط نحو وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن اي فغير اولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن الثالث مفهوم الغاية وهو
تقييد الحكم بغاية كالى وحتى نحو ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقيل انها من المنطوق بالاشارة لتبادر الحكم منها الى الاذهان والحق خلافه اذ لا يلزم
من تبادر الشيء الى الاذهان ان يكون منطوقا الرابع مفهوم الحصر ومعناه اثبات الحكم
للمذكور ونفيه عما عداه وله طرق منها النفي والاستثناء نحو لا عالم الا زيد ما قام الا زيد
منطوقها نفي العلم والقيام عن غير زيد ومفهومها اثبات العلم والقيام لزيد وقيل انه يشبه
ذلك بالمنطوق لسرعة تبادره الى الاذهان ومنها انما وافادتها الحصر قول الاكثرين
من اصحابنا لعلوم الاصول والفقه والبيان والنحو نحو انما الهكم الله اي فغيره ليس
باله قال ابن دقيق العيد وقد فهم ابن عباس الحصر من قوله انما الربا في النسيئة ولم
يعارض في فهمه وانما عورض بدليل آخر يقتضي تحريم ربا الفضل قال ففي ذلك اتفاق
منهم على انها للحصر وانكر الآمدي وابو حيان افادتها اياه لان ان المؤكدة وما
الزائدة الكافة فلا تفيد النفي المشتمل عليه الحصر بدليل حديث الربا السابق واستفادة
النفي في بعض المواضع من خارج وعلى الاول اختلف هل تفيده بالمفهوم او بالمنطوق
اشارة فالجمهور على الاول وقال بعضهم بالثاني لتبادره الى الاذهان ولا يبعد
في افادة المركب ما لم تفده اجزاؤه وتظهر فائدة الخلاف فيما لو قال انما قام زيد
ثم قال وعمرو فمن قال بالمفهوم جعله تخصيصا ومن قال بالمنطوق جعله نسخا وقد
الحق الزمخشري بانما في افادة الحصر انما بالفتح لان الاصح ان ان فيها فرع ان

المكسورة وما ثبت للأصل ثبت للفرع حيث لا معارض والأصل انما فيه وبناله قوله تعالى
قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد اي ان الوحي الى رسول الله اي في امر الاله مقصور على
استئثار الله بالوحدانية اي لا يتجاوزه الى ان يكون الاله متعددا اعلموا انما الحياة الدنيا
لعب ولهو وزينة اي الدنيا ليست الا هذه المحقرات وقد تابع الزمخشري على ذلك البيضاوي
وسبقه اليه التنوخي في الاقصى القريب وان قال ابو حيان انه تفرد بهذه المقالة نعم
الجمهور على خلاف ذلك من بقاء ان فيها على مصدريتها مع كفها بما وقد اوضحت المسئلة
في شرح الفية المعاني ومن طرق الحصر فصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل نحو فالله هو الولي
اي فغيره ليس بولي وقولي من زيادتي او نحوه اي نحو المبتدا من اسم ان وكان وبابهما
نحو ان شانئك هو الابتر اي لا انت ردا لقول من قال انه ابتر ومنها تقديم المعمول من مفعول
وجار ومجرور وظرف نحو اياك نعبد اي لا غيرك لالى الله تحشرون اي لا الى غيره تميمي انا
اي لا قيسي وما ذكر من كون التقديم يفيد الحصر هو المعتمد الذي عليه اهل البيان قاطبة
وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان لورود التاخير في قوله فاعبد الله قال في شرح المفصل فلو دل
التقديم على الحصر لدل التاخير على عدمه واستدل صاحب الفلك الدائر على عدمه بقوله
كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل وهو اقوى من استدلال ابن الحاجب والحاصل ان هذه الطائفة
ترى ان التقديم للاهتمام خاصة وقد ينضم اليه الحصر لخارج وانما ورد الاشكال على اهل
البيان حيث جعلوا التقديم في باب متعلقات الفعل للاختصاص وعدوه في القصر من
طرق الحصر فسووا بين الحصر والاختصاص والذي رجحه السبكي في تاليف له في المسئلة
تغايرهما فقال الحصر نفي غير المذكور واثبات المذكور والاختصاص قصد الخاص من جهة
خصوصه فيقدم للاهتمام به من غير تعرض لنفي غيره قال وانما جا النفي في اياك نعبد للعلم
بان قائليه لا يعبدون الا الله ولذا لم يطرد ذلك في بقية الايات فان قوله افغير دين الله يبغون
لو جعل في معنى ما يبغون الا غير دين الله وهمزة الانكار داخلة عليه لزم ان يكون المنكر الحصر

لا مجرد

لا مجرد تفهيم غير دين الله وليس المراد وكذلك آلهة غير الله تريدون المكرر اد تهم آلهة دون
الله من غير حصر انتهى ونفي الحصر طرق مختلف فيها اوردتها في شرح الفية المعاني اذا عرفت ذلك
فاقوى انواع مفهوم المخالفة واعلاها النفي مع الا للاتفاق على افادته الحصر ولانه قيل انه
منطوق صراحة ويليه ما قيل انه منطوق اشارة وهو مفهوم انما والغاية ففي كل منهما قول انه
منطوق ويليه فصل المبتدا وقد صرحت به من زيادتي وفي شرح المختصر لابن السبكي
التصريح بانه بعد انما والغاية ومثله في ذلك الشرط اذ لم يقل احد بانه منطوق وهو اقوى من
مفهوم الصفة لانه قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة كابن سريج ويليه الصفة
المناسبة لان بعض القائلين به خالف في الصفة بل جعلها في المستصفى من قبيل دلالة الاشارة
لا المفهوم ويليه مطلق الصفة غير العدد من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات فهي سواء
وقال الزركشي ينبغي ان يكون اعلاها الحال لدلالتها على الهيئة فهي قريب من المنطوق ويليه
العدد لانكار قوم له دون ما قبله ويليه تقديم المعمول وهو آخر المفاهيم لانه لا يفيد في كل صورة
ولان البيانيين نوزعوا في دعوى افادته الاختصاص ولئن سلم ذلك ففي كونه بمعنى الحصر
نزاع سبق فهذه مراتب المفاهيم وفائدتها الترجيح عند التعارض وقد وقع هذا الفصل
في النظم احسن منه في اصله ترتيبا واختصارا وايضاحا كما يظهر للناظر

وحجة جميعها الا اللقب ... في لغة وقيل للشرع انتسب
وقيل معنى واحتجاجا يصطفي ... باللقب الدقاق ثم الصيرفي
وانكر النعمان كلا واستقر ... وقيل في الشرع وقوم في الخبر
وفي سوى الشرع اي السبكي ورد ... وقوم الوصف وقوم العدد

في الاحتجاج بمفاهيم المخالفة اقوال اصحها انها حجة كلها الا اللقب والمشهور على هذا
ان دلالتها من جهة اللغة اي ليس من المنقولات الشرعية بل هو باق على اصله وقد قال جماعة
من ائمة اللغة كابي عبيد وابي عبيدة في قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم انه يدل على ان

مطلب ح

مطلق غير الغني ليس بظلم وهم انما يقولون في ذلك ما يعرفونه من لسان العرب وقيل
من جهة الشرع اي بتصرف من حملة الشرع زائد على الوضع اللغوي واستدل لهذا
القول بانه صلى الله عليه وسلم فهم من قوله ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم ان حكم ما زاد على السبعين بخلافه حيث قال كما رواه الشيخان خيرني الله وسازيده
على السبعين وهذا يصلح دليلا للاول لانه صلى الله عليه وسلم فهم ذلك من مقتضى
اللسان العربي وقيل من جهة المعنى وهو انه لو لم ينفه المذكور الحكم عن المسكوت لم يكن
لذكره فائدة وعبر عن ذلك تارة بالعقل واخرى بالعرف لعام القول الثاني انه جميع
المفاهيم حجة حتى مفهوم اللقب والمراد به تعليق الحكم بالاسم الجامد علما كان او اسم جنس
لا النحوي نحو على زيد حج اي لا على عمرو وفي النعم زكاة اي لا في غيرها من الماشية اذ لا فائدة
لذكره الا نفي الحكم عن غيره كالصفة واجيب بان فائدته استقامة الكلام اذ باسقاطه
يختل بخلاف اسقاط الصفة وهذا القول مشهور عن الدقاق من اصحابنا واسمه ابو بكر
محمد ابن محمد ابن جعفر مولده سنة ست وثلاث مائة ووفاته سنة اثنتين وتسعين ونقل
الاستاذ ابو اسحاق في كتابه في الاصول انه نوظر في ذلك والزم على قوله بمفهوم اللقب
ان ايجاب الصلاة يكون دليلا على عدم وجوب الزكاة والصوم وغيرهما قال فبان له
غلطه وتوقف فيه ويقال انه الزم تكفير من قال ان عيسى رسول الله فانه على قوله يدل
على نفي الرسالة عن غيره قال ابن السبكي في طبقاته والعجب من الدقاق كيف تروعه هذه
التهويلات ولم لا يقول اذا كان ماخذي الذي عليه اناظر ان تخصيص الاسم بالذكر يدل
على فائدة وليست الا نفي الحكم عما عداه فهذا مستمر في كل حكم ولو تركنا وجوب الصلاة
وحدها لقلنا لا تجب الزكاة ولكن المفهوم من الصلاة بطل حكمه بالقاطع الدال على الزكاة
وهكذا نفعل في كل المفاهيم فانها لا تقاوي المنطوق وانما تعمل حيث لا يكون انتهى وقد سبق
الدقاق الى هذا القول الصيرفي من اصحابنا ايضا واسمه ابو بكر محمد ابن عبد الله وهو احد

اصحاب

اصحابنا لوجوه شرح الرسالة وكان يقال انه اعلم الناس باصول الفقه بعد الشافعي
مات سنة ثلاثين وثلاثمائة وقال به ايضا ابن خويز منداد من المالكية فيما حكاه المازري
وبعض الحنابلة فيما حكاه الآمدي وابن الحاجب القول الثالث انها كلها غير حجة مطلقا وهو
قول ابي حنيفة وقولنا كلها اي مفاهيم المخالفة لان الكلام فيها اما مفهوم الموافقة فوافق على
الاحتجاج به وتوهم صاحب المطلب ان ابا حنيفة يقول بمفهوم الصفة لاسقاطه الزكاة
في المعلوفة وليس كذلك بل انما يوجبها فيها تمسكا بالاصل القول الرابع انها غير حجة في الشرع
بخلاف كلام الناس قال شمس الائمة فيما حكاه الخبازي في حواشي الهداية ان تخصيص الشيء ٤٧
بالذكر لا يدل على ان الحكم بخلافه انما هو في خطاب الشرع فاما في معاملات الناس وعرفهم
فانه يدل عليه وقال الهروي من اصحابنا في الاشراف فيما لو قال ما لزيد علي اكثر من
مائة انه لا يكون مقرا بالمائة لانه نفي مجرد فلا يدل على الاثبات وفيه وجه انه اقرار وهو
قول ابي حنيفة واصل هذا ان دليل الخطاب هل هو حجة او لا انتهى ففي هذا عن ابي حنيفة
انه اقرار مع انه لا يقول بالمفهوم وهذا معنى قولي من زيادتي وقيل في الشرع اي وقيل
انما انكره ابو حنيفة في الشرع وعجبت لابن السبكي كيف فاته حكاية هذا القول مع حكاية
عكسه عن والده القول الخامس عكسه انها حجة في الشرع خاصة غير حجة فيما عداه من كلام ٤٨
المصنفين والواقفين والاقارير ونحوها لغلبة الذهول عليهم بخلاف الشارع لعلمه
بواطن الامور وظواهرها وهذا القول ذهب اليه السبكي قال فلو وقف على الفقراء الا
ان الاغنياء خارجون بالمفهوم بل عدم استحقاقهم بالاصل ويوافقه ما في فتاوى القاضي
حسين انه لو ادعي عليه عشرة فقال لا يلزمني اليوم لا يطالب بها لان الاقرار لا يثبت بالمفهوم
وما حكاه الكيا من الخلاف في ان قواعد الاصول المتعلقة بالالفاظ كالعموم والخصوص
وغير ذلك هل تختص بكلام الشارع او تجري في كلام الآدميين القول السادس
انها غير حجة في الخبر نحو في الغنم السائمة زكاة فلا ينفي المعلوفة منها لان الخبر له خارجي

قوله انما يوجبها الظاهر انه هنا اسقاط لم

يجوز الإخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي بخلاف لا تنفا تخرجوا في الغنم السائمة اذ
لا خارجي له فلا فائدة للقيد فيه الا النفي القول السابع انه مفهوم الغاية والشرط حجة بخلاف
مفهوم الصفة ونقل عن ابن سريج القول الثامن انه مفهوم الصفة المناسبة ايضا حجة
نحو في الغنم السائمة الزكاة لانها في معنى العلة اذ خفة المؤنة بالسوم ظاهرة في الايجاب
وعدمها في عدمه بخلاف الصفة التي لا تناسب نحو في الغنم العفر الزكاة لانها في معنى اللقب
وهذا قول امام الحرمين وعليه اقتصر في جمع الجوامع ولم يحكه لذي قبله وحكاه شراحهم وشمل
القولين معا قولي وقوم الوصف واذا اردت الاقتصار على ما في جمع الجوامع فقل وَرَدّ
وصفًا نأى قوم اي وصفا بعيدا عن المناسبة القول التاسع انه الكل حجة غير مفهوم
العدد فلا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه والناقص عنه الا بقرينة ه مسئلة ه

حُدُوثُ مَوْضُوعَاتِنَا لِلنَّفْسِ عَنِ الضَّمِيرِ مِنْ عَظِيمِ اللُّطْفِ
وَهْيَ مِنَ الْمِثَالِ وَالْإِشَارَة اَشَدُّ فِي إِفَادَةٍ وَيُسْرَةً
وَهْيَ كَمَا صَرَّحَ اَهْلُ الشَّانْ اَلْفَاظُنَا الْمُفِيدَةُ الْمَعَانِي
وَعُرِفَتْ بِالنَّقْلِ لَا بِالْعَقْلِ فَقَطْ بَلِ اسْتِنْبَاطِهِ مِنْ نَقْلِ

من الطاف الله تعالى بالخلق احداثه لهم الموضوعات اللغوية لاحتياجهم اليها في التعبير
عما في ضمائرهم واعلام بعضهم بعضا بما في انفسهم من امر معاشهم للمعاملات اذ الانسان
مدني بالطبع اي يحتاج الى مدنية لعدم استقلاله بجميع ما يحتاج اليه وامر معادهم لافادة
معرفة الله والاحكام فوضع لهم الالفاظ للدلالة على المعاني ووقفهم عليها على قول التوقيف
او جعلهم قادرين على وضع الالفاظ لمعانيها على قول الاصطلاح وهي في الدلالة على ما في
الضمير اشد افادة من الاشارة والمثال وهو وضع شئ على شكل المطلوب لانها يعبر بها
عن الذات والموجود والحادث واضدادها بخلافهما فانهما لا يمكن التعبير بهما عن المعنى
والمعدوم والقديم وهي ايضا ايسر منهما لموافقتها للامر الطبيعي دونهما فانها كيفيات تعرض

للنفس

للنفس الضرورية وتعريف الموضوعات انها الالفاظ الدالة على المعاني فخرج عن ذلك الخط والاشارة
وغيرهما من الدوال ودخل في الالفاظ المقدرة وهي الضمائر المستترة في الافعال فهي ملفوظ
بها حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تأكيدها والعطف عليها ودخل فيها ايضا المفرد
والمركب وخرج بالدالة المهملات وطريق معرفتها النقل اما تواترا كالسماء والارض والحر والبرد
لمعانيها المعروفة او آحادا كالقرء للحيض والطهر وكاكثر اللغات واستنباط العقل من النقل
كالجمع المعرف بال عام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه اي
اخراج بعضه بالا واحدى اخواتها وكلما صح الاستثناء منه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى ولا
يعرف بمجرد العقل اذ لا مجال له في ذلك تنبيه قولي منها في افادة احسن من قول جمع الجوامع والمنهاج
افيد لان صيغة افعل لا تصاغ الا من ثلاثي وفعله افاد وهو رباعي واما من عبر في تصانيفه
من جهلة اهل عصرنا باوفد فقد ارتكب غلطا على غلط وعرفنا انه من اهل الجهالة والغباوة
والسقط

وَاللَّفْظُ مَدْلُولاتُهُ قَدْ فُصِّلُوا مَعْنًى وَلَفْظًا مُفْرَدٌ مُسْتَعْمَلُ
كَكِلْمَةٍ فَتِلْكَ قَوْلٌ مُفْرَدُ أَوْ مُهْمَلٌ كَاسْمِ الْهِجَا اَوْ يَرِدُ
مُرَكَّبًا كَمَا مَضَى وَنَعْنِي بِالْوَضْعِ جَعْلَهُ دَلِيلَ الْمَعْنَى
وَكَوْنُهُ مُنَاسِبُ الْمَعْنَى فَلَا تُشْرِطُهُ وَقَالَ عَبَّادُ بَلَا
يَعْنِي يُفِيدُ دِلَالَةً اِلَيْهِ وَقِيلَ بَلْ حَامِلَةٌ عَلَيْهِ
وَوَضْعُهُ لِخَارِجِيِّ الْمَعْنَى وَقِيلَ مُطْلَقًا وَقِيلَ ذِهْنًا

ش ينقسم مدلول اللفظ الى معنى كزيد وانسان والى لفظ مفرد مستعمل كمدلول
الكلمة فان مدلولها قول مفرد والقول هو اللفظ المستعمل والى لفظ مفرد مهمل كمدلول
اسماء حروف الهجاء كالجيم واللام والسين اسماء الحروف جلس اي جه لم سه والى
لفظ مركب مستعمل كمدلول لفظ الخبر وهو قام زيد مثلا والى لفظ مركب مهمل كمدلول

لفظ الهذيان والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى والمراد جعله متهيئا لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص كتسمية الولد زيدا وعرفه بعضهم بانه تخصيص شيء بشيء بحيث اذا اطلق الاول فهم منه الثاني والجمهور على انه لا يشترط في وضع اللفظ للمعنى مناسبة له فان الموضوع للضدين كالجون للاسود والابيض لا يناسبهما واشترط ذلك عباد بن سليمان الصيمري من المعتزلة ثم اختلف في معنى ذلك فقيل اراد ان المناسبة حاملة للواضع على الوضع وقيل اراد انها كافية في دلالة اللفظ على المعنى من غير وضع قال الاصفهاني وهذا الثاني هو الصحيح عن عباد ولذلك جزمت به اولا مع زيادة والضمير في اليه عائد الى المعنى وفي عليه عائد الى الوضع وفي جعله وفي كونه ووضعه عائد الى اللفظ ثم اختلف في ان اللفظ وضع لماذا على مذاهب احدها انه موضوع للمعنى الخارجي اي الموجود في الخارج وبه قال الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع وصححه في جمع الجوامع الثاني انه للمعنى الذهني وان لم يطابق الخارج واختاره الامام والبيضاوي وبين لدوران الالفاظ على المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من راى شبحا من بعد وظنه صخرة سماه بهذا الاسم فاذا دنا منه فراه يتحرك فظنه شجرا سماه بذلك فاذا اقترب فظنه حيوانا سماه به فاذا ازداد القرب وعرف انه انسان سماه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني وذلك يدل على ان الوضع له ورد بان اختلافه في الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن انه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له حسبما ادركه الثالث انه موضوع للمعنى من حيث هو من غير تقييد بالذهني او الخارجي فاستعماله في المعنى في ذهني كان او خارجي حقيقي عليه دون الاولين وهذا القول اختاره السبكي وله فيه تصنيف قال ابنه والخلاف في اسم الجنس اي النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجي ومنه ما وضع للذهني كما سياتي

ص وَكُلُّ مَعْنًى مَالَهُ لَفْظٌ بَلَى ... لِكُلِّ مُحْتَاجٍ إِلَيْهِ حَصَلَا

ليس

ش ليس لكل معنى لفظ يدل عليه فان انواع الروائح كثيرة جدا ولم يوضع لها الفاظ لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة الى الالفاظ وكذلك انواع الآلام وانما وضع لما اشتدت الحاجة الى التعبير عنه لأجل الأفهام وعبارة المحصول لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ بل لا يجوز واقتصر في الحاصل على نفي الوجوب وفي المنتخب على نفي الجواز وعبارة النظم واصله تحتملهما

ص وَالْمُحْكَمُ الْمُتَّضِحُ الْمَعْنَى وَمَا ... تَشَابَهَ اللهُ الَّذِي قَدْ عَلِمَا
وَرُبَّمَا يُطْلِعُهُ مَنِ اصْطَفَى ... وَلَيْسَ مَوْضُوعًا لِمَعْنًى ذِي خَفَا
إِلَّا عَلَى الْخَوَاصِّ لَفْظٌ تَابِعُ ... قَدْ قَالَهُ الْفَخْرُ وَلَكِنْ نَازَعُوا

ش اللفظ ينقسم الى محكم ومتشابه فالاول هو المتضح المعنى نصا كان او ظاهرا من الاحكام وهو الاتقان لوضوح مفرداته واتقان تركيبها والثاني هو ما استاثر الله اي اختص بعلمه فلم يتضح لنا معناه قال في جمع الجوامع وقد يطلع عليه بعض اصفيائه اذ لا مانع من ذلك وقد اول الخلف من ذلك ايات الصفات واحاديثها المتكلم فيها مع قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى وقيل انه لا يتصور الوقوف عليه لاحد ومنشا الخلاف الاختلاف في الوقف على ما في قوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله الاية فالاكثرون على ان الوقف على قوله الا الله والراسخون مبتدا ولا يعلمون تاويله وقيل الوقف على الراسخين فيكون فيهم من يعلم تاويله قال ابن الحاجب وهو الظاهر لان الخطاب بما لا يفهم بعيد وقال النووي في شرح مسلم انه الاصح لانه يبعد ان يخاطب الله عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته قلت الصواب المختار قول الاكثرين انه لا يعلمه الا الله فقد قال الاستاذ ابو منصور البغدادي انه الاصح لانه قول الصحابة وقال ابن السمعاني انه المختار على طريقة اهل السنة واختاره الشيخ موفق الدين ابن قدامة ويؤيده ما اخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه

باسناد صحيح عن ابن عباس انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم
امنا به فهذا يدل على ان الواو للاستئناف لأن هذه الرواية وان لم تثبت بها القراءة لكن اقل
درجاتها ان تكون خبرا بأسناد صحيح الى ترجمان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه
ويؤيد ذلك ان الآية دلت على ذم متبعي المتشابه بوصفهم بالزيغ وابتغاء الفتنة وعلى
مدح الذين فوضوا العلم الى الله وسلموا اليه كما مدح الله المؤمنين بالغيب وحكى الفراء
ان في قراءة ابي ابن كعب ايضا ويقول الراسخون ويؤيد ذلك ايضا ما اخرجه الشيخان
عن عائشة قالت تلى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية هو الذي انزل عليك
الكتاب الى قوله اولوا الالباب قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا رايت الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سمى الله فاحذروهم وما اخرجه الطبراني في
الكبير عن ابي مالك الاشعري انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا اخاف
على امتي الا ثلاث خلال ان يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا وان يفتح لهم الكتاب
فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله وما يعلم تأويله الا الله الحديث وما اخرجه ابن مردويه
من حديث عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به وما
اخرجه الحاكم في مستدركه من حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كان الكتاب
الاول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة ابواب على سبعة
احرف زاجر وآمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه وافعلوا
ما امرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بأمثاله واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا
آمنا به كل من عند ربنا وروى البيهقي في الشعب نحوه من حديث ابي هريرة واخرج ابن
ابي داود في كتاب المصاحف بسنده عن الاعمش قال في قراءة ابن مسعود وان تأويله
الا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به واخرج ابن ابي حاتم في تفسيره عن عائشة

في هذه

في هذه الآية قالت كان رسوخهم في العلم ان آمنوا بمتشابهه ولا يعلمونه واخرج ايضا عن ابي
الشعثاء وابي نهيك قالا انكم تصلون هذه الآية وهي مقطوعة واخرج ايضا من طريق
العوفي عن ابن عباس قال نؤمن بالمحكم وندين به ونؤمن بالمتشابه ولا ندين به وهو من
عند الله كله واخرج الدارمي في مسنده عن سليمان ابن يسار ان رجلا يقال له صبيغ قدم
المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فارسل اليه عمر وقد اعد له عراجين النخل فقال
من انت فقال انا عبد الله صبيغ فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى دمي رأسه
وفي رواية عنده فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دبرة ثم تركه حتى برأ ثم عاد له ثم تركه حتى برأ
فدعى به ليعود فقال ان كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا فأذن له الى ارضه وكتب الى موسى
الاشعري الا يجالسه احد من المسلمين واخرج الدارمي ايضا عن عمر ابن الخطاب قال انه سيأتيكم
ناس يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فان اصحاب السنن اعلم بكتاب الله فهذه
الاحاديث والآثار تدل على ان المتشابه مما لا يعلمه الا الله وان الخوض فيه مذموم [illegible] قول
مهم وليس موضوعا الى آخره قال الامام فخر الدين في المحصول لا يجوز ان يكون اللفظ الشائع
المشهور بين الخاصة والعامة في معنى موضوعا لمعنى خفي جدا بحيث لا يعرفه الا الخواص
والمقصود بذلك الرد على مثبتي الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم في قولهم ان
الحركة معنى يوجب تحرك الذات فان ذلك معنى خفي الا على الخواص والمشهور تفسير الحركة
مهم بنفس الانتقال لا انها معنى وجب الانتقال ورده الاصفهاني في شرحه وقال قد يدرك
الانسان معاني خفية لطيفة ولا يجد لها الفاظا تدل عليها لان ذلك المعنى مبتكر ويحتاج
الى وضع لفظ بازائه ليفهم الغير ذلك المعنى سواء كان اللفظ مشهورا ام لا قال نعم
ان قيل ان اللفظ المشهور موضوع بازاء المعنى الخفي فلا فممنوع قال واسماء الله تعالى المحدثة
من القسم الاول فان فيها الفاظا مشهورة وبازائها معاني دقيقة لا يفهمها الا الخواص
انتهى وقد اشرت الى هذا الرد بقولي ولكن نازعوا وهو من زيادتي مسئلة

توقف اللغات عند الأكثر … ومنهم ابن فورك والأشعري
علمها بالوحي وبأن خلق … علما ضروريا وصوتا قد نطق
وباصطلاح قال ذو اعتزال … والعلم من قرائن الأحوال
وقيل ما استغني في التعريف … محتمل وغيره توقيفي
وقيل عكسه وقوم وقفوا … وقوم التوقيف ظنا اقتفوا

اختلف في واضع اللغات على مذاهب احدها ان واضعها هو الله ووقف عليها خلقه
وعبروا عن ذلك بالتوقيف لادراكه به والتوقيف المذكور اما بالوحي الى نبي من انبيائه
واما بخلق اصوات في بعض الاجسام تدل عليها واسماعها لمن عرفها ونقلها واما بخلق العلم
الضروري في بعض عباده بها قال الشيخ جلال الدين والظاهر من هذه الاحتمالات اولها
لانه المعتاد في تعليم الله وبهذا المذهب اعني كونها توقيفية قال الجمهور ومنهم الاشعري وابن
فورك من اكابر اصحابه واسمه محمد بن الحسن الأصبهاني صنف في الاصلين ومعاني القرآن
نحو مائة مصنف ومات سنة ست واربعمائة وفورك بضم الفاء لفظ عجمي معناه شويخ تصغير
شيخ واستدل لهذا المذهب بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها اي اسماء المسميات
قال ابن عباس علمه اسم الصحفة والقدر حتى الفسوة والفسية وفي رواية عنه عرض عليه اسماء الصحفة
ولده انسانا انسانا والدواب فقيل هذا الحمار هذا الجمل هذا الفرس اخرجهما ابن ابي حاتم
في تفسيره وتعليمه تعالى دال على انه الواضع دون البشر المذهب الثاني انها اصطلاحية اي وضعها
البشر واحدا او اكثر وحصل عرفانها للباقين بالاشارة والقرائن كتعريف الأطفال ذلك
في ابتداء نطقهم وتمييزهم وبهذا قال المعتزلة واستدلوا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه اي بلغتهم فهي سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحي كما
هو الظاهر لتأخرت عنها قلت الجواب انه التعليم بالوحي الى آدم وذلك سابق على كل
بعثة المذهب الثالث ان القدر المحتاج اليه في التعريف توقيفي للحاجة اليه وغيره محتمل

لكونه

لكونه توقيفيا واصطلاحيا وبهذا قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني كذا نقله عنه ابن برهان
والآمدي وابن الحاجب والامام في موضع ونقل عنه في موضع آخر ان الباقي اصطلاحي وتبعه
على هذا النقل البيضاوي والاول هو المعروف عنه المذهب الرابع عكسه اي القدر المحتاج
اليه في التعريف محتمل للتوقيف والاصطلاح والباقي توقيفي هذا مقتضى التعبير بعكسه
الذي وقع في جمع الجوامع وعليه شرح العراقي وشرح الشيخ جلال الدين على ان معناه
ان المحتاج اليه اصطلاحي والباقي محتمل له وللتوقيف المذهب الخامس التوقف في المسألة
عن القول بواحد من هذه الاقوال لتعارض ادلتها وعزاه في المحصول للقاضي
وجمهور المحققين السادس الوقف عن القطع بشيء من هذه المذاهب لان ادلتها
لا تفيد القطع وترجيح مذهب الاشعري بحسب الظن لظهور دليله واختار هذا القول
في جمع الجوامع تبعا لابن الحاجب قال الآمدي ان كان المطلوب اليقين فالحق قول القاضي او الظن
وهو الحق فالقول قول الاشعري لظهور ادلته قال الابياري في شرح البرهان ولا فائدة
للخلاف في هذه المسألة وقال الماوردي في تفسيره فائدته ان من قال بالتوقيف جعل التكليف
مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح اخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة
الكلام وقال غيره فائدته قلب اللغة ورتب بعضهم على هذا ما لو عقدا النكاح بصفون ثلاث
على الغيره مريدين بها الثلاث والحق ان الخلاف في اللغات الموجودة هل هي توقيفية او اصطلاحية
اما اصطلاح اثنين الآن على تسمية الالف ثوبا والثوب فرسا فلا يكون قطعا مسألة

قال أبو بكر مع الغزالي … والآمدي وأبي المعالي
لا تثبت اللغة بالقياس … وأثبت القاضي أبو العباس
شرعا وفي لغة الشيرازي … وابن أبي هريرة والرازي
وقال قوم تثبت الحقائق … دون المجاز والمجيء واتفقوا
على جوازه بالاستقراء ثبت … تعميمه والمنع في الأعلام ثبت

اللغات

اختلف في اللغة هل تثبت بالقياس فقال القاضي ابو بكر وامام الحرمين والغزالي والآمدي لا وقال ابن سريج وابن ابي هريرة والشيخ ابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي نعم فاذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر المسكر من ماء العنب لتخميره للعقل اي تغطيته ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ المسكر من غير ماء العنب تثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خمرا فيجب اجتنابه بآية انما الخمر لا بالقياس على الخمر ثم ان الذاهبين للجواز منهم من جوزه من حيث اللغة ومنهم من جوزه من حيث الشرع وعليه ابن سريج واختاره ابن السمعاني قال ووجهه انا نعلم ان الشريعة انما سمت الصلاة صلاة لصفة متى انتفت عنها لم تسم صلاة فنعلم انما شاركها في تلك الصفة يكون صلاة فبان بهذا ثبوت الاسماء الشرعية بالعلل انتهى فصار في قول الجواز قولين وقد بينتهما في النظم من زيادتي وذهب قوم الى ثبوت الحقيقة بالقياس دون المجاز لانه اخفض رتبة منها فيجب تمييزها عليه ومحل الخلاف فيما لم يثبت تعميمه بالاستقراء وفي غير الاعلام فاما ما ثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول فلا خلاف في جوازه واما الاعلام فلا يجري فيها القياس اتفاقا لانها غير معقولة المعنى والقياس فرع المعنى وكذلك الصفات كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما لانه لا بد في القياس من اصل وهو غير متحقق فيها فانه ليس جعل البعض اصلا والبعض فرعا باولى من العكس واطرادها في محالها مستفاد من الوضع لوضعهم القائم مثلا لكل من قام فالحاصل ان محل الخلاف فيما اذا اشتمل الاسم على وصف واعتقدنا ان التسمية لذلك الوصف كما تقدم في الخمر تنبيه نقل المنع عن القاضي ابي بكر هو الصواب كما حكاه عنه المازري وغيره وهو الموجود في تقريبه ونقل ابن الحاجب عنه الجواز مردود ونقل الجواز عن الرازي لا ينافيه قوله في مواضع هذا قياس في اللغة فلا نقول به لانه المناظرة قد يرتكب فيها مذهب الخصم والاعتماد على المذكور في مظنته دون المسطور في

ونقل

ونقل كل من المنع والجواز عن اربعة اشهرهم كما قال صاحب جمع الجوامع الى عقال المولين خلاف قول بعضهم انه الاكثر على المنع والغزالي هو حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسي ولد بها سنة خمسين واربعمائة ومات بها يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة ونسبته الى الغزل فان اباه كان يغزل الصوف ويبيعه وقيل الى غزالة قرية من قرى طوس والآمدي هو الامام سيف الدين ابو الحسن علي بن ابي علي بن محمد بن سالم الاستاذ في الاصول والكلام كان حنبليا ثم عاد شافعيا وله المؤلفات المفيدة كالاحكام والابكار قال ابن عبد السلام فيه ما علمنا قواعد البحث الا منه ولو ورد على الاسلام متزندق ما تعين لمناظرته غيره مات بدمشق سنة احدى وثلاثين وستمائة ورؤي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال اجلسني على كرسي وقال لي استدل علي وحدانيتي بحضرة ملائكتي فقلت لما كان الحادث المخترع على احسن منوال لا بد له من صانع وكانت نسبة الثاني والثالث الى الواحد نسبة الرابع والخامس وما وراء ذلك مما لم يقل به احد ولا ادعاه مخلوق بطل الجميع وثبت الواحد جل جلاله وعز سلطانه فقال لي ادخل الجنة وابن سريج هو القاضي ابو العباس احمد بن عمر امام الاصحاب من كبار اصحاب الوجوه له اربعمائة مصنف وهو اول من تولى القضاء من الشافعية مات سنة ست وثلثمائة عن سبع وخمسين سنة وهو العالم المبعوث على رأس المائة الثالثة والشيخ ابو اسحاق الشيرازي اسمه ابراهيم بن علي ابن يوسف الفيروزابادي بكسر الفاء قرية بفارس احد الائمة الجامعين للفقه والاصول والخلاف مع الزهد والورع واجابة الدعوة ولد سنة ثلاث وتسعين وثلثمائة ومات في جمادى الآخرة سنة ست وسبعين واربعمائة وابن ابي هريرة هو ابو علي الحسن ابن الحسين الامام الجليل احد عظماء الاصحاب اخذ عن ابن سريج وشرح المختصر ومات في رجب سنة خمس واربعين وثلثمائة

مسئلة

اللفظ والمعنى ذوا الإتحاد — قد يمنع الشركة في المراد
كعلم فالمعتبر وضع — لم يتناول غيره كما ابتدع
فإن يكن لمعين خارجا — فعلم الشخص وإن ذهنيا
فالجنس للماهية اسمه وضع — من حيث هي شركة لا تمنع
تلفيه ذا تواطؤ إن استوى — مشككا إذا تفاوتا حوى

ش اللفظ اذا نسب للمعنى باعتبار وحدة كل منهما وتعدده اربعة اقسام الاول متحد اللفظ والمعنى ويسمى المنفرد لانفراد لفظه بمعناه وهو نوعان ما يمتنع وقوع الشركة في معناه وما لا فن الاول العلم فهو ما وضع لمعين لا يتناول غيره فخرج بالمعين النكرات وبما بعده سائر المعارف فان الضمير صالح لكل متكلم ومخاطب وغائب وليس موضوعا لان يستعمل في معين خاص بحيث لا يستعمل في غيره واسم الاشارة صالح لكل مشار اليه وكذا الباقي ثم التعيين ان كان خارجيا بان كان الموضوع له معينا في الخارج كزيد فهو علم الشخص وان كان ذهنيا بان كان الموضوع له معينا في الذهن اي ملاحظ الوجود فيه كاسامة علم للسبع اي للماهية الحاضرة في الذهن فهو علم الجنس ومن الثاني اعني ما لا يمتنع فيه الشركة اسم الجنس وهو ما وضع للماهية من حيث هي اي من غير ان تعين في الخارج او الذهن كأسد اسم للسبع اي للماهية واعلم ان هذا المحل من المهمات اعني الفرق بين علم الجنس كاسامة واسم الجنس كأسد فانهما في المعنى سواء لصدق كل منهما على كل فرد من هذا الجنس وفي الاحكام اللفظية مختلفان فان لاسامة حكم الاعلام من منع الصرف والابتداء به بلا مسوغ ومجيء الحال منه ومنع تعريفه باللام واسد نكرة محضة قال الخسروشاهي قدمت الديار المصرية وليس فيها من يعرف الفرق بين علم الجنس واسم الجنس قال وتقرير الفرق بينهما ان الواضع اذا استحضر صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة المتشخصة في ذهنه جزئية باعتبار تشخصها في ذهنه ومطلق الصورة كلي

فان

فان وضع اللفظ للصورة التي في ذهنه فهو علم الجنس وان وضعه لمطلق الصورة فهو اسم الجنس وحينئذ فلا يعرف الفرق بينهما الا باعتبار وضع الواضع وفي كلام سيبويه اشارة الى هذا الفرق فانه قال هذا باب من المعرفة يكون الاسم الخاص فيه شائعا في امته ليس واحد منها باولى من الآخر اذا قلت هذا ابو الحارث انما تريد هذا الاسد اي هذا الذي سمعت باسمه او عرفت اشباهه ولا تريد ان تشير الى شيء قد عرفته بعرفته كزيد ولكنه اراد هذا الذي كل واحد من امته له هذا الاسم انتهى فجعله بمنزلة المعرف باللام التي للحقيقة قال ابن مالك بعد ذكره كلاما جعله خاصا شائعا في حال واحدة فخصوصه باعتبار تعينه الحقيقة في الذهن وشياعه باعتبار ان لكل شخص من اشخاص نوعه قسطا من تلك الحقيقة في الخارج وقال غيره ان اسد وضع ليدل على شخص معين وذلك الشخص لا يمتنع ان يوجد منه امثال فوضع على الشياع في جملتها فوضع اسامة لا بالنظر الى شخص بل على معنى الاسدية المعقولة التي لا يمكن ان توجد خارج الذهن بل هي موجودة في النفس ولا يمكن ان يوجد منها اثنان اصلا في الذهن ثم صار اسامة يقع على الاشخاص لوجود ذلك المعنى المفرد الكلي فيها وقال ابن قاسم بعدها نيه التحقيق ان اسم الجنس موضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي فاسد موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع تشخص لها مع قطع النظر عن افرادها ونظيره المعرف بلام الحقيقة وبيان ذلك ان الحقيقة الحاضرة في الذهن وان كانت خاصة بالنسبة الى افرادها فهي باعتبار حضورها فيه اخص من مطلق الحقيقة فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئية بالنسبة الى مطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ومثلها يقع في زمان آخر او في ذهن آخر والجميع يشترك في مطلق صورة الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فعلم الجنس او من حيث عمومها فاسم الجنس

انتهى وهو عين ما تقدم عن الخسرو شاهي مع زيادة ايضاح وبسط وقال السكني المختار ان علم الجنس ما قصد به تمييز الجنس عن غيره مع قطع النظر عن افراده واسم الجنس ما قصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على الافراد حتى اذا دخلت عليه الالف واللام الجنسية صار مساويا لعلم الجنس لانها للتعريف للماهية وفرع على ذلك ان علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لان الحقيقة من حيث هي لا تقبل جمعا ولا تثنية لان التثنية والجمع انما هو للافراد انتهى وهو بمعنى ما تقدم قبل كلام ابن قاسم تنبيه من المهم معرفة اسماء الكتب من اى قبيل هي وقد سئل بعض الفضلاء ذلك واورد على القول بانها من الاعلام الشخصية تعدد المسمى بها في الواقع باعتبار تعدد نسخ الكتاب لو احد واجاب شيخنا العلامة الكافيجي بان التحقيق انه لا يعتبر في تشخص الكتاب خصوصية المحل فحينئذ يكون المسمى به واحدا في الواقع نعني وهو الكلام المؤلف المنظوم الذي صدر عن مؤلفه على الترتيب الذي وضعه وهو شيء واحد في الواقع وان تعددت محاله المكتوب فيها قال وقد يجاب بانه وضع الاسم لعين ما نسخه المؤلف ثم وضع لما نسخ عنه وضعا شخصيا لاتحاد بينهما اتحادا تاما كقولك جاء زيد زيد قال واما الجواب عنه بان وضعه في معناه كوضع اسم الاشارة في معناه فلا يدفع السؤال كما ترى انتهى ثم نبهت على ان ما يقبل الشركة ينقسم الى متواطئ ومشكك فالاول ما استوى معناه في افراده كالانسان فانه متساو دلالته على افراده من زيد وعمرو وغيرهما سمي متواطئا من التواطؤ وهو التوافق لتوافق افراد معناه فيه والثاني ما تفاوت معناه في افراده كالنور فانه في الشمس اشد منه في السراج والبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج سمي مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطئ نظرا الى جهة اشتراك الافراد في اصل المعنى او مشترك نظرا الى جهة الاختلاف وقال ابن التلمساني لا حقيقة للمشكك لان ما حصل به التفاوت ان دخل في التسمية فاللفظ مشترك وان لم يدخل بل وضع

للقدر

للقدر المشترك فهو المتواطئ واجاب القرافي بان كلا من المتواطئ والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بامور من جنس المسمى فهو المشكك وان كان بامور خارجة عن مسماه كالذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المتواطئ

ص وَاللَّفْظُ وَالْمَعْنَى إِذَا تَعَدَّدَا ... فَبَايِنٌ وَمِنْهُمَا اتَّحَدَا
مَعْنَاهُ دُونَ اللَّفْظِ ذُو تَرَادُفِ ... وَعَكْسُهُ إِنْ كَانَ فِي الْمَخَالِفِ
حَقِيقَةً مُشْتَرَكٌ وَلَا ... لَا حَقِيقَةٌ مَعَ الْمَجَازِ يُتْلَى

ش القسم الثاني ان يتعدد اللفظ والمعنى كالانسان والفرس فمتباين اي كل من اللفظين لفظه ومعناه غير لفظ الآخر ومعناه فهو مباين له الثالث ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى كالانسان والبشر فمترادف اي كل من اللفظين مع الآخر مترادف لترادفهما اي توالبهما على معنى واحد الرابع عكسه بان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى فان كان حقيقة في المعنيين اي وضع لكل منهما وضعا اوليا كالقرء للحيض والطهر فهو مشترك لاشتراك المعنيين فيه وان وضع لاحدهما ثم نقل للآخر لعلاقة سمي بالنسبة للاول حقيقة وللثاني مجازا كالاسد للسبع والرجل الشجاع قال الشيخ جلال الدين ولم يقل ومجاز ان الصادق بانه يجوز ان يتجوز في اللفظ من غير ان يكون له معنى حقيقي كما هو المختار الآتي كانه لان هذا القسم لم يثبت وجوده مسئلة

ص الِاشْتِقَاقُ رَدُّ لَفْظٍ لِسِوَاهُ ... وَلَوْ مَجَازًا لِتَنَاسُبٍ حَوَاهُ
فِي أَحْرُفٍ أَصْلِيَّةٍ وَالْمَعْنَى ... وَشَرْطُهُ التَّغْيِيرُ كَيْفَ عَنَّا

ش الاشتقاق لغة الاقتطاع واصطلاحا رد لفظ الى آخر ولو مجازا لمناسبة بينهما في الحروف الاصلية والمعنى فقولنا رد لفظ الى آخر اي بجعل احدهما اصلا والآخر فرعا ماخوذا منه وقولنا ولو مجازا اي انه لا يختص بالحقيقة كاشتقاق الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما في قولك الحال ناطقة بكذا

هو الشيخ علاء الدين الرومي

صح

قال في منع الموانع واشرت بلو الى خلاف من منع الاشتقاق من المجاز وجعله مختصا بالحقيقة كالقاضي ابو بكر والغزالي والكيا كالامر حقيقة في القول فيشتق منه آمر ومأمور ومجاز في الفعل فلا يشتق منه ذلك ويشهد للاول اجماع اهل البيان على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة من المجاز لان الاستعارة تكون اولا في المصدر ثم يشتق منه وقال الشيخ جلال الدين لا يلزم من قول الغزالي وغيره ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا انهم ما نفوا الاشتقاق كما فهم عنهم لان العلامة لا يلزم انعكاسها فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة وقولنا لمناسبة بينهما في الحروف الاصلية اي بان تكون فيهما على ترتيب واحد ليخرج نحو ثلم وثلب مما ليس فيه جميع الاصول المسمى بالاشتقاق الاكبر ونحو جبذ وجذب مما ليس فيه الترتيب المسمى بالاشتقاق الكبير اذ المحدود هنا الصغير المراد عند الاطلاق ولا يحتاج الى الاتفاق في الحروف الزوائد وقولنا والمعنى يخرج نحو اللحم والملح والحلم فانها متوافقة في الحروف الاصلية دون المعنى ولا بد في تحقق الاشتقاق من تغيير بين لفظي المشتق والمشتق منه وقسمه في المنهاج الى خمسة عشر قسما لانه اما بزيادة حرف كالي من الحلي او حركة كنهم من النهم او هما معا كضارب من الضرب او نقصان حرف كصهل من الصهيل او حركة كسفر بسكون الفاء جمع من السفر او هما معا كغضب من الغضب او زيادة حرف ونقصانه كصاهل من الصهيل او زيادة حركة ونقصانها كحذر من الحذر او زيادة حرف ونقصان حركة كوالي من ولي او زيادة حركة ونقصان حرف كرجع من رجعى او زيادة حرف مع زيادة حركة ونقصانها كموعد من الوعد او زيادة حركة مع زيادة حرف ونقصانه ككامل من الكمال او زيادة حرف مع نقص حرف وحركة كهذا من الهذيان او زيادة حركة مع نقص حركة وحرف كنبط من القنوط او زيادتهما ونقصانهما ككامل من الكمال وقد يكون التغيير تقديريا كما في طلب من الطلب فتقدر حركة اللام في الفعل غيرها في المصدر

ط

كما قدر سيبويه ان ضمة النون في جنب جمعا غيرها فيه مفردا والى هذه الانواع اشرت بقولي من زيادة في كيف عنا وقولنا فيما تقدم زيادة حرف وحركة ونقصانه المراد به جنس الحرف والحركة واحدا كان او اكثر قال الاسنوي وفي الاعتداد بحركة الاعراب وهمزة الوصل نظر

ومنه كاسم الفاعل المطرد ... ومنه كالقارورة المقتصد

المشتق قد يطرد استعماله كاسم الفاعل والمفعول وغيرهما كضارب لكل واحد وقع منه الضرب وهكذا وقد يختص ببعض الاشياء كالقارورة مشتقة من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائع كالكوز

من لم يقم وصف به ما اشتق له ... منه سما وخالف المعتزله
ولا الذي قام به ما ليس له ... اسم فان كان فاوجب عمله

لا يجوز ان يشتق الاسم الا لمن قام به الوصف فلا يطلق على من لم يتصف بالعلم انه عالم وجوز المعتزلة ذلك حيث لم يثبتوا للباري تعالى الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر بذاته لا بصفات زائدة عليها فرارا من تعدد القدماء ففي الحقيقة لم يخالفوا في اصل المسئلة اذ لم يطردوا ذلك في جميع الامور وغايته انه لازم مذهبهم والصحيح ان لازم المذهب ليس بمذهب واما من قام به الوصف فان كان ذلك الوصف ليس له اسم كانواع الروائح والآلام كما تقدم استحال ان يشتق منه لمحله اسم وعبارة النظم اصرح في المراد من قول اصله لم يجب وان كان له اسم وجب الاشتقاق له لغة كاشتقاق العالم من العلم لمن قام به معناه

والاكثرون شرطوا له البقا ... في كونه حقيقة قد اطلقا
او آخر الجزء اذا لم يمكن ... والثالث اشترطه في الممكن
والرابع الوقف وقيل ان طرا ... وصف وجودي ينافي الآخرا

لم يجز الاطلاق إجماعاً جلا وليس في المشتق ما دل على
خصوص تلك الذات واسم الفاعل حقيقة في الحال ثم المنجلي
حال التلبس وقيل النطق وقيل لا وقوع للمشتق

ش اطلاق المشتق مع بقاء المشتق منه حقيقة بالاتفاق وقبل وجوده باعتبار المستقبل مجاز بالاتفاق واما اطلاقه بعد انقضائه باعتبار المعنى كاطلاق الضارب بعد انقضاء الضرب والمتكلم بعد انقضاء الكلام فهل هو حقيقة او مجاز فيه مذاهب احدها انه مجاز ويشترط في كونه حقيقة بقاء الصفة المشتق منها ثم ان امكن حصولها دفعة واحدة كالقيام والقعود فواضح والا كالكلام اكتفي في كون الاطلاق حقيقيا بان يقترن بآخر جزء وهذا رأي الجمهور وفي المحصول انه الاقرب واختاره البيضاوي الثاني انه حقيقة مطلقا استصحابا للاطلاق وبه قال الجبائي وابنه ابو هاشم وابن سينا الثالث انه ان امكن بقاء المشتق منه الى حالة الاطلاق كالضارب مجاز يشترط فيه البقاء وما لا يمكن كالمتكلم حقيقة من غير اشتراط وهذا القول قاله في المحصول ورده الآمدي وحكاه ابن الحاجب وفات جمع الجوامع فهو من زوائد النظم. الرابع الوقف عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وقيل ان طرا على المحل وصف وجودي يناقض الوصف الاول كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود لم يجز اطلاق الوصف الاول عليه اجماعا وقائل ذلك هو الآمدي وحكى اجماع المسلمين واهل اللسان على انه لا يجوز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائما للقعود والقيام السابق وهو مقتضى كلام الامام واتباعه فانهم ردوا على الخصوم بانه لا يصح ان يقال لليقظان نائم باعتبار النوم السابق قال العراقي واذا كان كذلك فلا ادري لم ذكره في جمع الجوامع بصيغة التمريض وقال الشيخ جلال الدين هذا القول فيه تخصيص محل الخلاف بغير ما ذكر والاصح جريانه فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق ثم من جملة المشتق اسم الفاعل وهو حقيقة في الحال باتفاق لكن اختلف في المراد بالحال فقال القرافي المراد حال نطق الناطق باللفظ المشتق وبنى على ذلك سؤاله في نصوص الزانية والزاني

فاجلدوا

فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها انها انما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذي هو حال النطق مجازا والاصل عدم المجاز والاجماع على تناولها له حقيقة واجاب بان المسئلة في المشتق المحكوم به كزيد ضارب فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقا وقال السبكي بل المراد بالحال حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى ايضا فقط ثم نبهت على ان المشتق الذي يدل على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالاسود لا دلالة فيه على خصوص تلك الذات من كونه جسما او غير جسم او بشرا او غيره فانه لا معنى له الا ذات قام بها السواد من غير دلالة على خصوص تلك الذات ثم نبهت من زيادتي على ان قوما انكروا وقوع الاشتقاق قال ابو حيان في الارتشاف ذهب طائفة الى انه لا يشتق شيء من شيء وان كلا اصل قال وذهب الزجاج وطائفة اخرى الى ان كل كلمة فيها حرف من اخرى فهي مشتقة منها وعجبت لصاحب جمع الجوامع كيف فاته حكاية هذا الخلاف مع حكايته نظيره في المترادف والمشترك والمجاز وقد حكيته في كتابي جمع الجوامع في العربية في اول الكتاب السابع في التصريف

مسئلة

وقوع ذي الترادف المصوب وانكر ابن فارس وثعلب
كانه في لغة مفردة وانكر الامام في الشرعية

ش المترادف وهو الكلمتان فصاعدا الدالتان على معنى واحد باعتبار واحد واقع على الاصح ولغة العرب طافحة به وانكره ثعلب وابن فارس وقالا ما وهم الترادف مؤول على التباين بالصفة كالانسان والبشر الاول باعتبار النسيان او الانس والثاني باعتبار انه بادي البشرة اي ظاهر الجلد وحكي عن ابن خالويه انه قال بمجلس سيف الدولة احفظ للسيف خمسين اسما فقال ابو علي الفارسي ما احفظ له الا اسما واحدا وهو السيف فقال ابن خالويه فاين الصارم والمهند والرسوب والمخذم وكذا وكذا

فقال ابو علي هذه صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة قال الاصفهاني وينبغي
حمل كلامهم على منعه في لغة واحدة فاما في لغتين فلا ينكره عاقل وهذا معنى قولي من
زيادتي كأنه في لغة مفردة وانكر الامام في المحصول وقوعه في الاسماء الشرعية دون
اللغة قال لانه ثبت على خلاف الاصل للحاجة اليه في النظم والسجع مثلا وذلك منتف
في كلام الشارع وما ثبت للحاجة يقدر بقدرها واورد عليه ابن السبكي والقرافي الفرض
والواجب والسنة والتطوع واجاب الشيخ جلال الدين بانها اسماء اصطلاحية لا شرعية
والشرعية ما وضعها الشارع وابن فارس هو الامام ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا
اللغوي القزويني احد النحاة على طريقة الكوفيين وكان شافعيا فتحول مالكيا وله المجمل
في اللغة وغيره مات سنة خمس وتسعين وثلثمائة وثعلب هو امام الكوفيين في النحو واللغة
ابو العباس احمد بن يحيى بن سيار ولد سنة مائتين ومات في جمادى الاولى سنة احدى
وتسعين

ص وَلَيْسَ مِنْهُ فِي الأَصَحِّ الحَدُّ مَعْ ... مَحْدُودِهِ وَالاسْمُ وَالتَّالِي تَبَعْ

ش فيه مسئلتان الاولى اختلف في الحد والمحدود هل هما مترادفان او متغايران
فالاصح الثاني لان الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود واللفظ الدال عليه يدل عليها
اجمالا والاول يقطع النظر عن الاجمال والتفصيل وقال القرافي هو غير المحدود ان اريد
اللفظ ونفسه ان اريد المعنى يعني فلا خلاف في الحقيقة كما قال الغزالي في المستصفى الثانية
التابع وهو الذي لا يستعمل منفردا وانما يستعمل مع متبوعه نحو حَسَنٌ بَسَنٌ وعَطْشَان
نَطْشَان وشيطان ليطان في الفاظ عديدة جمعها ابن فارس في مؤلف قيل انه مع متبوعه
مترادفان والاصح المنع لانه انما يفيد المعنى مع متبوعه ومتى قطع عنه فلا دلالة له اصلا
ومن شأن كل مترادف افادة كل منهما المعنى وحده

ص وَالحَقُّ أَنَّ تَابِعًا يُفِيدُ ... تَقْوِيَةً وَفَاقَهُ التَّأْكِيدُ

والمرتضى

ص وَالمُرْتَضَى تَعَاقُبُ الرَّدِيفِ ... مِنْ لُغَةٍ تَكُونُ أَوْ تَنْتَسِبُ
إِنْ لَمْ يَكُنْ بِلَفْظِهِ تَعَبُّدَا ... وَالثَّالِثُ المَنْعُ إِذَا تَعَدَّدَا

ش فيه مسئلتان الاولى ذهب الآمدي الى انه لا فائدة للتابع اصلا وهو ظاهر قول
المنهاج والتابع لا يفيد والحق انه يفيد تقوية الاول والا لم يكن لذكره فائدة والعرب لحكمتها
لا تتكلم بما لا فائدة فيه والفرق بينه وبين التأكيد ان التأكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال
المجاز في نحو جاء القوم كلهم او السهو في جاء زيد نفسه وهذا معنى قولي من زيادتي وفاقه التأكيد
والثانية اختلف في تعاقب المترادفين اي وقوع كل منهما مكان الآخر فالاصح عند ابن الحاجب
وصاحب جمع الجوامع الجواز مطلقا اي سواء كانا من لغة او لغتين اذ لا مانع من ذلك ولكن
بشرط ان لا يكون متعبدا بلفظه فان كان كتكبيرة الاحرام لم يجز اقامة مرادفه مقامه قطعا
ولهذا لما علم النبي صلى الله عليه وسلم البراء دعاء النوم وفيه آمنت بكتابك الذي انزلت ونبيك
الذي ارسلت واعاده عليه فقال ورسولك الذي ارسلت رده عليه وقال لا ونبيك الذي ارسلت
رواه البخاري وغيره مع ان مدلول النبي والرسول واحد قال العراقي وفي هذا القيد نظر فان
المنع في ذلك لعارض شرعي والبحث في هذه المسئلة انما هو من حيث اللغة وقيل بالمنع مطلقا
وعليه الامام واتباعه وقيل بالجواز اذا كانا من لغة والمنع اذا كانا من لغتين وعليه البيضاوي
والصفي الهندي لان ضم لغة الى الاخرى بمثابة ضم مهمل الى مستعمل ومحل الخلاف في حال
التركيب اما في حال الافراد كما في تعديد الاشياء فلا خلاف في جوازه

مسئلة

ص ذُو الاشْتِرَاكِ وَاقِعٌ فِي الأَظْهَرِ ... وَقَدْ نَفَاهُ ثَعْلَبٌ وَالأَبْهَرِي
وَفِي القُرْآنِ قِيلَ دَاوُدُ نَفَى ... وَآخَرُونَ فِي حَدِيثِ المُصْطَفَى
وَقِيلَ وَاجِبٌ وَقِيلَ مُمْتَنِعْ ... وَقِيلَ بَلْ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ مُنِعْ

ش في المشترك بالنسبة الى وقوعه ستة مذاهب اصحها انه جائز واقع وليس بواجب
الثاني انه جائز غير واقع وبه قال ثعلب والابهري والبلخي قالوا وما يظن مشتركا فهو اما حقيقة

ومجازا وتواطؤ كالعين حقيقة في الباصرة مجازة في غيرها كالذهب لصفائه والشمس
لصفائها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء
في الحوض اي جمعته فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم
الثالث انه غير واقع في القرآن خاصة وحكي عن ابي داود الظاهري لانه لو وقع فيه لوقع
اما مبيناً فيطول بلا فائدة او غير مبين فلا يفيد والقرآن ينزه عن مثل ذلك واجيب
باختيار انه وقع غير مبين ويفيد ارادة احد معنييه الذي سيبين وذلك كاف في الافادة
ويترتب عليه في الاحكام الثواب والعقاب بالعزم على الطاعة والعصيان بعد البيان
فان لم يبين حمل على المعنيين كما سيأتي الرابع انه غير واقع في الحديث ايضا لما تقدم
في القرآن الخامس انه واجب الوقوع لان المعاني اكثر من الالفاظ الدالة عليها واجيب
بمنع ذلك اذ ما من مشترك الا ولكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه السادس انه ممتنع
الوقوع اي محال عقلا لاخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع واجيب بانه يفهم بالقرينة
والمقصود من الوضع الفهم التفصيلي والاجمالي المبين بالقرينة فان انتفت حمل على
المعنيين السابع انه ممتنع بين النقيضين فقط كوجود الشيء وانتفائه وبه قال الامام
وعلله بان سماعه لا يفيد غير التردد بين الامرين وهو حاصل عقلا فالوضع له عبث
واجيب بان فائدته استحضار التردد بين امرين نغفل الذهن عنهما والفائدة
الاجمالية قد تقصد فيستحضرها بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما مسئلة

يصح ان يراد معنيا ه تجوزا والشافعي رأى ه
حقيقة وذا ظهور فيهما فاحمل بلا قرينة عليهما
ووافق القاضي وقال يحمل عليهما للاحتياط تحمل
والاكثرون مثل ما حكى الصفي بالمنع من حمل وبالتوقف
وقيل انما يصح عقلا وقيل لا يصح ذا اصلا

ابن

وقيل في الافراد لا يصح وقيل في الاثبات والاصح
الجمع باعتبار معنييه ان سوغوه قد بني عليه

تقدم على تقرير هذه المسئلة الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع تقدم
انه جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو من صفات الواضع والاستعمال اطلاق اللفظ
وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم فهو من صفات السامع
اذا علمت ذلك فقد اختلف في استعمال المشترك في معنييه معا على مذاهب احدها وبه
قال الاكثرون جوازه كان تقول عندي عين وتريد الذهب والجارية مثلا وملبوسي
جون وتريد ابيض واسود وعلى هذا اختلف فقيل انما يصح عقلا لا لغة لا حقيقة
ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما منفردا فقط ولهذا
قال ابو الحسين البصري والغزالي والاكثرون على انه لغة وعلى هذا اختلف فقيل انه مجاز
واليه مال امام الحرمين واختاره ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع لانه لم يوضع لهما معا
وانما وضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر بان تعدد الواضع او وضع الواحد نسيانا
للاول قلت هذا لا يتمشى على قول التوقيف الذي هو الاشهر وقيل انه حقيقة لانه وضع
لكل منهما حكاه الآمدي عن الشافعي والقاضي ابي بكر ثم اختلفوا على هذا في محله عند تجرده
عن القرائن المعينة والمعممة على ثلاثة اقوال فقال الشافعي انه ظاهر فيهما فيحمل عليهما
معا من باب العموم وقال القاضي فيما حكاه عنه في المحصول انه مجمل فيحمل عليهما معا
من باب الاحتياط وقال الاكثرون فيما حكاه الصفي الهندي لا يحمل عليهما ولا على
واحد منهما ويتوقف لظهور قرينة وهو الموجود في تقريب القاضي وحكاية هذا القول
من زوائد النظم الثاني المنع من استعمال المشترك في معنييه مطلقا ونصره ابن الصباغ
في العدة والامام في المحصول وحكايته من زوائده ايضا الثالث انه يجوز في الجمع نحو
اعتدي بالاقراء ولا يجوز في الافراد سواء في ذلك الاثبات والنفي وحكايته ايضا

من كبار المعتزلة

من زوائدي وعجبت لصاحب جمع الجوامع كيف فاته حكاية هذا الخلاف في الرابع انه يصح في النفي نحو لا عيني عندي بخلاف الاثبات نحو عندي عين والفرق بينهما ان النكرة في سياق النفي تعم وبه قال صاحب الهداية من الحنفية ومحل الخلاف فيما اذا امكن الجمع بين المعنيين فان امتنع كاستعمال صيغة افعل في طلب الفعل والتهديد لم يصح قطعا قولي والاصح الى اخره اختلف في جمع المشترك باعتبار معنييه كقولك عندي عيون وتريد باصرة وجارية وذهبا فقال الاكثرون انه مبني على جواز استعماله في معنييه ان جوزناه جاز وان منعناه امتنع وقيل ليس مبنيا عليه بل يجوز مطلقا لان الجمع في قوة تكرير المفردات بالعطف فكانه استعمل كل مفرد في معنى وقولي نسوغوه اي النحاة وقولي الاصل ان ساغ من زيدي على المختصرات اشير به الى خلاف النحاة في جواز تثنية اللفظين المختلفين في المعنى وجمعهما فالجواز راي ابن مالك والمنع راي ابن الحاجب وابي حيان وقال ابن عصفور ان اتفقا في المعنى الموجب للتسمية كالاحمرين للذهب والزعفران جاز والا فلا كالعين الباصرة والذهب والمسئلة مذكورة في كتابي جمع الجوامع في العربية مبسوطة في شرحه

مسئلة

ص وَالْخُلْفُ يَجْرِي فِي الْمَجَازَيْنِ وَفِي ۞ حَقِيقَةٍ وَضِدِّهَا فِيمَا اصْطُفِي
فِي الْعُمُومِ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ سُلِكْ ۞ وَقِيلَ لِلْفَرْضِ وَقِيلَ الْمُشْتَرَكْ

ش فيه مسئلتان الاولى في جواز استعمال اللفظ في مجازيه الخلاف في استعمال المشترك في معنييه كقولك والله لا اشتري ويريد السوم والشراء بالوكيل فعلى الصحة وهو الراجح يحمل عليهما اذا تجرد بشرط ان يتساويا في الاستعمال فان رجح احدهما تعين وشرطه كما قال الاصفهاني انه لا يتنافيا كالتهديد والاباحة بصيغة افعل الثانية في استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه حيث لا تنافي الخلاف في المشترك ايضا كاطلاق الشري على الشري الحقيقي والسوم والاسد على السبع والرجل الشجاع وخالف القاضي ابو بكر فمنع ذلك قطعا وانه جوز استعماله في معنييه الحقيقيين فارقا بان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متنافيان

واجب

واجيب بمنع التنافي وعلى الصحة يكون مجازا او حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم ويحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعي او لامستم النساء على الجس باليد والوطء ومن المفرع على ذلك قوله تعالى وافعلوا الخير فعلى جواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه تكون عامة في الواجب والمندوب حملا لصيغة افعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها وهو الخير شاملا لهما وقيل انها للواجب خاصة بناء على المنع وقيل انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو طلب الفعل ص الحقيقة والمجاز

ص الْأَوَّلُ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةْ ۞ فِي مَا اصْطِلَاحًا أَوَّلًا تُوضَعُ لَهْ
فِي لُغَةٍ تَكُونُ اوْ عُرْفِيَّةْ ۞ عُمُومًا اوْ خُصُوصًا اوْ شَرْعِيَّةْ
وَالْأُولَيَانِ وَقَعَا وَقَدْ نَفَى ۞ عُرْفِيَّةً تَعُمُّ قَوْمٌ ضَعُفَا
وَقَوْمٌ الْإِمْكَانَ لِلشَّرْعِيَّةْ ۞ وَقَوْمٌ الْوُقُوعَ وَالدِّينِيَّةْ
قَوْمٌ وَذَا الْمُخْتَارُ لَا الْفُرُوعَا ۞ وَذُو اعْتِزَالٍ اطْلَقَ الْوُقُوعَا
وَقِيلَ لَا الْإِيمَانَ وَالتَّوَقُّفُ ۞ لِلسَّيْفِ وَالشَّرْعِيُّ مَا لَا يُعْرَفُ
الَّا بِشَرْعٍ اسْمُهُ وَيُطْلَقُ ۞ لِلنَّدْبِ وَالْمُبَاحِ ثُمَّ الْمُطْلَقُ

ش الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء في اصطلاح التخاطب فخرج بالمستعمل اللفظ المهمل واللفظ قبل الاستعمال فانه لا يوصف بانه حقيقة ولا مجاز قال العراقي ولو اتى في جمع الجوامع بالقول لكان اولى لانه جنس قريب اذ لا يتناول المهمل فلذلك عبرت بالكلمة وخرج بقولنا فيما وضع له الغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى حمار وبقولنا ابتداء المجاز فانه موضوع وضعا ثانيا وعدل اليه صاحب جمع الجوامع عن قول ابن الحاجب اولا للخلاف في ان الاول هل يستلزم ثانيا فان قلنا يستلزمه لزم ان الحقيقة تستلزم المجاز ولا قائل به انما اختلفوا في عكسه ودخل بقولنا في اصطلاح التخاطب الحقيقة الشرعية والعرفية اذ هما باعتبار الوضع اللغوي يستعملان في وضع ثان ومن ترك هذا القيد كصاحب جمع الجوامع استغنى بانه لم يقيد الوضع باللغوي

بل طلقة فيتنا ولا الشرعي والعرفي وهما مستعملان فيهما في وضع اول ثم الحقيقة اقسام لغوية
وضعها اهل اللغة بتوقيف او اصطلاح كالأسد للسبع وعرفية وهي قسمان عامة وهي المنقولة
عن موضوعها الأصلي الى غيره بالاستعمال العام اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة
فانها موضوعة في اللغة لكل ما يدب فخصها اهل العرف العام بذات الاربع واما باشتهار المجاز بحيث
يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافة الحرمة الى الخمر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب وخاصة
وهي التي نقلها عن موضوعها الاصلي قوم مخصوصون كاصطلاح النحاة على الرفع والنصب
والجر والفاعل والمفعول وغير ذلك وشرعية وهي التي وضعها الشارع فلا يعرف وضعها
للمعنى الا من جهة الشرع كالصلاة للعبادة المخصوصة وهي لغة الدعاء وهذا معنى قولي
كالاصلي ما لا يعرف سمه الا من الشرع وذكر العراقي ان العبارة الأولى أسدّ اذ مقتضى
الثانية حصرها في الفاظ ابتكرها الشرع لا يعرفها اهل اللغة وليس كذلك وجوابه ان المراد بالاسم
التسمية اي ما لا يعرف التسمية بهذا المعنى الخاص الا من الشرع وان كان ذلك الاسم موجودا
صح في اللغة وقد قسمها الصفي الهندي الى اربعة اقسام احدها ان يكون اللفظ والمعنى معلومين
لأهل اللغة لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كالرحمن الثاني ان يكونا غير معلومين
لهم اصلا كاوائل السور عند من يجعلها اسماء لها او للقرآن الثالث ان يكون اللفظ معلوما
لهم دون المعنى كالصلاة والصوم ونحوهما الرابع عكسه كالأبّ فان معناه معروف عند العرب
وهو العشب لكنهم لا يعرفون هذا اللفظ قال والاشبه ان الاقسام الاربعة واقعة وقولي
ويطلق الآخر اي ان الشرعي لا يختص بالواجب بل يطلق على المندوب والمباح فالاول
كقولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة اي يندب قال في الروضة معنى قولهم لا تشرع
الجماعة في النوافل المطلقة اي لا تستحب فلو صلاها جماعة جاز ولا يقال مكروه والثاني
كقول القاضي حسين لو صلى التراويح اربعا بتسليمة لم يصح لانه خلاف المشروع اما
وقوع الحقيقة باقسامها الثلاثة فلا خلاف في وقوع اللغوية والعرفية كما قال الزركشي

والشيخ

والشيخ جلال الدين قال العراقي وهو مسلم في الخاصة اما العامة فانكرها قوم كالشرعية وقد
حكيت هذا القول من زيادتي وفي الشرعية مذاهب احدها منع امكانها بناء على ان بين اللفظ
والمعنى مناسبة مانعة من نقله الى غيره وهذا القول يحكي في المعتمد عن قوم من المرجئة
خلافا لما في المحصول من دعوى الاتفاق على امكانها وقد اعترض عليه الاصفهاني في شرحه
الثاني نفي وقوعها وان الالفاظ المستعملة في الشرع لمعان لم تعهدها العرب باقية على مدلولها
اللغوي والامور الزائدة على المعنى اللغوي شروط معتبرة فيه وهذا قول القاضي
ابو بكر وابن القشيري وحكاه الماوردي في الحاوي عن الجمهور الثالث نفي وقوع الدينية
كالايمان والكفر والفسق واثبات وقوع الفرعية كالصلاة والصوم وبهذا قال الامام له
واختاره ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع الرابع الوقوع مطلقا وبهذا قال المعتزلة كما صرحت
به من زيادتي الخامس وقوعها الا الايمان فانه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي اي تصديق
القلب وان اعتبر الشارع في الاعتداد به التلفظ بالشهادتين وبهذا قال الشيخ ابو اسحاق
في شرح اللمع السادس الوقف واليه مال الآمدي   تنبيه   قولي والاوليان بضم الهمزة
والتحتية تثنية أولى افصح من قول الاصل الاولتان بالفتح وتشديد الواو والفوقية
تثنية اولة فانها لغة قليلة وقولي في آخر الابيات ثم المطلق يأتي شرحه مع ما بعده

ص بِالْوَضْعِ ثَانِيًا مَجَازٌ لِاعْتِلَاقْ   فَسَبْقُ وَضْعٍ وَاجِبٌ وَهُوَ اتِّفَاقْ
وَسَبْقُ الِاسْتِعْمَالِ فِي الْمُشْتَهِرِ   لَيْسَ بِوَاجِبٍ سِوَى فِي الْمَصْدَرِ

ش المجاز اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة فخرج بوضع ثان الحقيقة وبالعلاقة العلم
فائدة المنقول كفضل فليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة وزاد اهل البيان مع قرينة مانعة عن ارادة
ما وضع له اولا بناء على انه لا يجوز ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا وعلم من التعريف المذكور
من تقييد الوضع بالثاني ان المجاز يستلزم وضعا سابقا عليه وهو متفق عليه وانما الخلاف
في استلزامه سبق الاستعمال للمعنى الحقيقي وفيه مذاهب احدها نعم مطلقا والا لعري الوضع

الأول عن الفائدة والثاني لا مطلقا اذ لا مانع من ان يتجوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له اولا والثالث واختاره صاحب جمع الجوامع لا يجب في غير المصدر ويجب في المصدر فلا يتحقق في المشتق مجاز الا اذا سبق استعمال مصدره حقيقة وانه لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن لم يستعمل الا لله وهو الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى واما قول بني حنيفة في مسيلمة الكذاب رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه

وانت غيث الورى لا زلت رحمانا

فمن تعنتهم في كفرهم كما قال الزمخشري قال الشيخ جلال الدين اي ان هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجاجهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبي صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله في غير الباري من آلهتهم وقيل انه شاذ لا اعتداد به وقيل المختص بالله المعرف باللام

وَقَدْ نَفَى وُقُوعَهُ أُولُو فِطَنْ … وَآخَرُونَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنْ

ش المشهور وقوع المجاز مطلقا ونفى قوم وقوعه مطلقا وهو قول ابي علي الفارسي حكاه عنه ابن كج كذا في فوائد الرحلة لابن الصلاح لكن حكى عنه تلميذه ابن جني انه المجاز غالب على اللغات والاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني لكن توقف الامام والغزالي في صحته عنه وقالا لعله اراد انه ليس بثابت ثبوت الحقيقة ونفى قوم وقوعه في القرآن والسنة قالوا لانه يشبه الظاهر كذب كقولك في البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب ورد بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهذا القول نقله في المحصول عن ابن داود ونقله ابن حزم في الاحكام عن قوم ونقله العبادي في طبقاته عن ابن القاص من اصحابنا وكلاهما يرد قول الاصفهاني ان المنع في السنة لا يعرف الا في المحصول وفي شرح المفصل لابن الحاجب ذهب القاضي الى انه لا مجاز في القرآن قلت وهذا يصلح قولا رابعا كما تقدم نظيره في المشترك

وَإِنَّمَا يُؤْثِرُهُ لِثِقْلِهَا … أَوْ لِشَنَاعَتِهَا أَوْ جَهْلِهَا

او

أَوْ شُهْرَةِ الْمَجَازِ أَوْ بَلَاغَتِهْ … أَوْ غَيْرِهِ كَالسَّجْعِ أَوْ قَافِيَتِهْ

ش انما يعدل المتكلم في خطابه عن الحقيقة الى المجاز لاسباب منها ثقل لفظ الحقيقة على اللسان كالخنفقيق اسم للداهية يعدل عنه الى الموت مثلا ومنها بشاعة لفظها كالخراءة يعدل عنها الى الغائط وحقيقته المكان المنخفض ومنها جهل المتكلم او المخاطب لفظ الحقيقة دون المجاز ومنها شهرة المجاز دون الحقيقة ومنها كونه ابلغ منها كزيد اسد فانه ابلغ من شجاع ومنها غير ذلك كاخفاء المراد على غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكاقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة

وَلَيْسَ غَالِبًا عَلَى اللُّغَاتِ … وَكُلُّ جِنِّيٍّ قَالَ بِالْإِثْبَاتِ
وَلَا إِذَا الْحَقِيقَةُ اسْتَحَالَتِ … مُعْتَمَدًا وَخَالَفَ ابْنُ ثَابِتِ

ش فيه مسألتان الاولى ليس المجاز غالبا على اللغات وادعى ابن جني انه غالب في كل لغة على الحقيقة اذ ما من لفظ الا ويستعمل في الغالب على مجاز تقول مثلا رأيت زيدا وضربته والمرئي والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب به كله الثانية اذا اريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلا فالمجاز عندنا لاغ غير معتمد وعند ابي حنيفة معتمد معمول به مثاله اذا قال لعبده الذي هو اسن منه هذا ابني واراد به العتق الذي هو لازم البنوة لم يعتق عندنا لان اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل تستحيل فيه الحقيقة فلغي وعنده يعتق صونا للكلام عن الالغاء وابن ثابت في النظم هو ابو حنيفة وابن جني بسكون الياء معرب كني

وَهُوَ مَعَ النَّقْلِ يُنَاجِي الْأَصْلَا … وَمِنْهُمَا التَّخْصِيصُ حَتْمًا أَوْ لَا
وَنَحْوُهُ الْمَجَازُ وَالْإِضْمَارُ … سَاوَاهُ فَهْوَ الثَّالِثُ الْمُخْتَارُ
فَالنَّقْلُ بَعْدَهُ فَالِاشْتِرَاكُ ثُمّْ … يَأْتِي الْمَجَازُ لِعَلَاقَةٍ تُؤَمّْ

ش المجاز والنقل خلاف الاصل فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي او المنقول

عشر

منه والمراد فالاصل اي الراجح حمله على الحقيقي لعدم الحاجة فيه الى قرينة او على المنقول عنه استصحابا
للموضوع له اولا او التخصيص اولى منهما اي من المجاز والنقل فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه
تخصيص ومجاز او تخصيص ونقل فحمله على التخصيص اولى اما في الاول فلتعين الباقي
من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين واما
في الثاني فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل مثال الاول قوله تعالى ولا
تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فقال الحنفي اي مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسي
لها فتحل ذبيحته وقال غيره مما لم يذبح له تعبيرا عن الذبح بما يقارنه غالبا من التسمية فلا
تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الاول دون الثاني ومثال الثاني قوله تعالى واحل الله البيع فقيل
هو المبادلة مطلقا وخص منه الفاسد لعدم حله وقيل نقل شرعا الى المستجمع لشروط الصحة
وهما قولان للشافعي فاذا شك في استجماعه لها يحل ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده
دون الثاني لان الاصل عدم استجماعه لها ويلي التخصيص في الرتبة المجاز والاضمار وهما اولى
من النقل فاذا احتمل الكلام المجاز او الاضمار والنقل فحمله اولى منه لسلامتهما من نسخ المعنى
الاول بخلافه مثال الاول قوله تعالى واقيموا الصلاة اي العبادة المخصوصة فقيل هي مجاز
عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقلت اليها شرعا ومثال الثاني قوله تعالى وحرم الربا
قال الحنفي اي اخذه وهو الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلا فاذا اسقطت صح البيع وارتفع
الاثم وقال غيره نقل الربا شرعا الى العقد فهو فاسد وان اسقطت الزيادة والاثم باق
واما المجاز مع الاضمار فالاصح انهما سيان لاحتياج كل منهما الى قرينة فيكون اللفظ مجملا
حتى لا يترجح احدهما الا بدليل وقيل ان المجاز اولى لكثرته وقيل الاضمار اولى لان قرينته
متصلة مثاله قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله المشهور النسب من غيره هذا ابني يحتمل ان يكون
المراد هذا عتيق تعبيرا عن اللازم بالملزوم فيعتق او مثل ابني في الشفقة عليه فلا يعتق
وهما وجهان عندنا قال في الروضة المختار الثاني وعلم من كون الاضمار مساويا للمجاز

اودونه

او دونه ان التخصيص اولى منه فاذا احتمل الكلام التخصيص والاضمار فالحمل على التخصيص
اولى مثاله قوله تعالى ولكم في القصاص حياة اي في مشروعيته لانه بها يحصل الانكفاف عن
القتل فيكون الخطاب عاما او في القصاص نفسه حياة لورثة القتيل المقتصين بدفع
شر القاتل الذي صار عدوا لهم فيكون الخطاب مختصا بهم ويلي المجاز والاضمار النقل
فهو اولى من الاشتراك فاذا احتمل الكلام النقل والاشتراك فالحمل على النقل اولى
لان المنقول لافراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به والمشترك لتعدد مدلوله
لا يعمل به الا بقرينة تعين احد معنييه مثلا مثاله الزكاة فانها حقيقة في النماء اي
الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة ايضا لغوية ومنقولا شرعيا
وعلم من كون النقل اولى من الاشتراك ان التخصيص والمجاز والاضمار اولى منه
مثال الاول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فقال الحنفي اي ما وطئوه
لان النكاح حقيقة في الوطء فيحرم على الشخص مزنية ابيه وقال الشافعي اي ما عقدوا
عليه فلا تحرم ويلزم الاول الاشتراك لما ثبت من ان النكاح حقيقة في العقد لكثرة
استعماله فيه حتى انه لم يرد في القرآن لغيره كما قال الزمخشري اي في غير محل النزاع ويلزم
الثاني التخصيص حيث قال يحل للرجل من عقد عليها ابوه فاسدا بناء على تناول
العقد الفاسد كالصحيح ومثال الثاني [اي المجاز] النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل عكسه
وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في احدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر ومثال الثالث
قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها وقيل القرية حقيقة في الاهل والابنية المجتمعة لهم
الآية وغيرها نحو فلولا كانت قرية آمنت تنبيهان الاول
عبارة جمع الجوامع وهو والنقل خلاف الاصل واولى من الاشتراك قيل ومن
الاضمار والتخصيص اولى منهما ولا يخفى ما في النظم من الزيادة عليه فان الذي
في جمع الجوامع تضعيف القول بأن المجاز اولى من الاضمار ولا يعرف منه هل الارجح

تقديم الأضمار والتساوي فانهما قولان مقابله وفيه ان الخلاف يجري في النقل مع الاضمار
وليس كذلك فالمعروف تقديم الأضمار بلا خلاف كذا في شرح العراقي وعبارة النظم
سالمة من ذلك مع ما فيها من الأيضاح وحسن الترتيب الثاني ذكر هنا ما يخل بالفهم
اي اليقيني دون الظني خمسة وبقي خمسة اخرى النسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي
وتغير الاعراب والتصريف وبانتفاء الخمسة الاولى يقوي الظن فانتفاء الاشتراك والنقل
يفيد انه ليس للفظ سوى معنى واحد وانتفاء المجاز والأضمار يفيد ان المراد باللفظ
ما وضع له وانتفاء التخصيص يفيد ان المراد جميع ما وضع له ويقع التعارض بينها على
عشرة اوجه وضابطه ان تأخذ كل واحد مع ما قبله فالاشتراك يعارضه الأربعة قبله
والنقل يعارضه الثلاثة قبله والاضمار يعارضه الاثنان قبله والمجاز يعارضه التخصيص
وقولي ثم يأتي المجاز الى آخره يأتي شرحه مع ما بعده

ص بالشكل او ظاهر وصف يرعى   او باعتبار ما يكون قطعا
او غالبا والنقص والمسبب   والكل اي لبعضه والسبب
والمتعلق وعكس الخمسة   والضد والجوار ثم الآلة

ش تقدم ان شرط صحة المجاز العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي والا لجاز اطلاق
كل لفظ على كل معنى وذكر في النظم واصله لها بضعة عشر نوعا الاول المشابهة
في الشكل كتسمية صورة الأسد المنقوشة على جدار اسدا الثاني المشابهة في الوصف وشرطه
ان يكون ظاهرا لينتقل الذهن اليه كالاسد في الرجل الشجاع بخلافه في الابخر لظهور الشجاعة
دون البخر في السبع الثالث تسمية الشيء باعتبار ما يكون وعبارة ابن الحاجب باسم ما يؤول
اليه وعبارة الأمام تسمية امكان الشيء باسم وجوده وعبارة غيره باسم ما هو مستعد
له وزاد في جمع الجوامع على غيره قوله قطعا او ظنا لا احتمالا مثال القطع انك ميت وانهم
ميتون والظن تسمية العصير خمرا واما الاحتمال كتسمية العبد حرا فلا يجوز قال الزركشي

بلغ

ولو عبر

ولو عبر بقوله او غالبا لا نادرا لكان اولى من قوله ظنا لا احتمالا فلذلك عبرت به الرابع
عكسه اي تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد لمن عتق والقاضي لمن عزل وهذه
من زوائدي على جمع الجوامع الخامس النقص نحو واسئل القرية اي اهل القرية السادس عكسه
اي الزيادة نحو ليس كمثله شيء اي مثله اذ المقصود نفي المثل لا نفي مثل المثل المستلزم
لثبوت المثل السابع تسمية السبب بالمسبب كاطلاق الموت على المرض الشديد لانه سبب
له عادة الثامن عكسه اي تسمية المسبب بالسبب نحو لله الأيدي اي قدرته فهي مسببة عن
اليد لحصولها بها التاسع تسمية البعض باسم الكل نحو يجعلون اصابعهم في اذانهم
اي انا ملها العاشر عكسه اي تسمية الكل باسم البعض كاطلاق الرقبة على الأنسان الحادي عشر
والثاني عشر تسمية المتعلق بكسر اللام باسم المتعلق بفتحها وعكسه والمراد التعلق الحاصل بين
المصدر واسم الفاعل والمفعول كاطلاق المصدر على اسم الفاعل نحو رجل عدل اي عادل
وعكسه نحو قم قائما اي قياما والمصدر على اسم المفعول نحو خلق الله اي مخلوقه وعكسه
نحو بأيكم المفتون اي الفتنة واسم الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق وعكسه
نحو حجابا مستورا اي ساترا الثالث عشر تسمية الشيء باسم ضده كتسمية الابيض
بالزنجي والبرية المهلكة بالمفازة واللديغ بالسليم الرابع عشر تسمية الشيء باسم
ما جاوره كتسمية القربة راوية والراوية لغة اسم للدابة التي يستقى عليها الخامس عشر
تسمية الشيء باسم آلته وهو من زوائدي نحو واجعل لي لسان صدق اي ثناء حسنا
واللسان آلته تنبيه ذكر في جمع الجوامع من انواع العلاقة اطلاق ما بالفعل
على ما بالقوة كتسمية الخمر في الدن بالمسكر قال الزركشي وقد يقال برجوع هذه الى قوله
اولا باعتبار ما يكون ولهذا اقتصر الصفي الهندي على هذه ولم يذكر تلك وقال العراقي
ظاهر كلام المصنفين ترادفهما لانهم لم يجمعوا بينهما بل اقتصروا على تلك العبارة او على
هذه قال والظاهر انها اخص منها اذ لا يلزم من اطلاقه باعتبار ما يكون ان ذلك الذي

يكون موجودا بالقوة قبل كونه بالفعل فانه الموت ليس موجودا في الحي بالقوة وكذا الخمرية
في العصير بخلاف الاسكار في الخمر فانه حاصل فيها قبل شربها بالقوة قال فالعلاقة الأولى
تغني عن الثانية والثانية لا تغني عن الاولى انتهى فلذلك اقتصرت على الاولى وحذفت
الثانية

ص والسمع في نوع المجاز مشترط   وقيل بالوقف وقيل الجنس قط

ش العلاقة المعتبرة اجمعوا على انه لا يعتبر شخصها بانه لا تستعمل الا في الصور التي
استعملتها العرب فيها وعلى انه لا بد من جنسها واختلفوا في النوع فقيل يشترط السمع
فيه فليس لنا ان نتجوز في نوع منه كالسبب للمسبب الا اذا سمع من العرب صورة منه
مثلا وهذا ما صححه الامام واتباعه واختاره في جمع الجوامع وقيل لا يشترط بل يكتفى
بالعلاقة التي نظروا اليها فيكفي السماع في نوع لصحة التجوز في عكسه مثلا وهذا ما صححه
ابن الحاجب وتوقف الآمدي في الاشتراط وعدمه ووضع هذه المسئلة هنا انسب
كما قال العراقي من تأخيرها في الاصل عن المسائل الآتية

ص وصحة المجاز في الاسنا د   والفعل والحروف ذو اعتماد
والحظر في الحروف مطلقا منع   والفعل والمشتق الا في التبع
والمنع في الاعلام عن ذي عرفه   وقيل لا ملمح الصفة

ش ثم مسائل الاولى قد يكون المجاز في الاسناد لا في المفردات نحو اخرجت الارض
اثقالها انبتت الربيع البقل فالاخراج والارض والانبات والربيع حقائق استعملت
في موضوعاتها لكن التجوز في نسبة الاخراج للارض والانبات للربيع وهما بالحقيقة لله تعالى
وخالف في ذلك قوم منهم ابن الحاجب والسكاكي لكن قال ابن الحاجب انه حقيقة لاسناد
الفعل الى فاعله عرفا وقال السكاكي هو استعارة بالكناية باستعارة لفظ الارض
والربيع للفاعل الحقيقي وهو الله والقرينة نسبة الفعل اليه وهو مردود بوجوه اقواها

انه

الارض والربيع

انه لا يجوز اطلاق اللفظ وكونها على الله تعالى لعدم وروده واسماء الله توقيفية الثانية قد يكون
المجاز في الافعال والحروف كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة ونادى اصحاب الاعراف ونفخ في
الصور فاطلق لفظ الماضي على المستقبل اي ينادي وينفخ لمجاز التحقق ووقوعه وعكسه
واتبعوا ما تتلوا الشياطين اي ما تلته وقوله فهل ترى لهم من باقية اي ما ترى فهل انتم
مسلمون اي اسلموا وهذا ما اختاره ابن عبد السلام والنقشواني وخالف الامام فخر الدين
فمنع المجاز في الحروف مطلقا بالذات وبالتبع لان الحرف لا يفيد الا بضمه الى غيره فان ضم الى ما
ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة او الى ما لا ينبغي فمجاز في الاسناد والتركيب لا في المفرد والكلام انما
هو في مجاز المفرد اللغوي ومجاز الاسناد عقلي ومنع ايضا المجاز في الفعل والمشتق كاسم الفاعل
والمفعول بالذات وقال لا يدخلهما الا بالتبع للمصدر لانه مشتقاتهما فان تجوز فيه تجوز فيهما
والا فلا ورد النقشواني ما قاله في الحرف بمنع انه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة لمجاز الافراد وما قاله
في الفعل والمشتق بانه قد ورد التجوز بالفعل الماضي عن المستقبل وعكسه في الآيات السابقة
من غير تجوز في مصدرها وباسم الفاعل الذي هو حقيقة في الحال عن الماضي والمستقبل في قوله
وان الدين لواقع من غير تجوز في مصدره الثالثة منع الجمهور وقوع المجاز في الاعلام اذ لا بد في المجاز
من علاقة ولا علاقة في الاعلام فان وجدت كمن سمى ولده مباركا لما ظن فيه من البركة
فليس مجازا ايضا اذ لو كان كذلك لامتنع اطلاقه بعد زوالها وقال الغزالي يدخل في الاعلام
التي تلمح الصفة كالاسود والحارث دون التي لم توضع الا للفرق بين الذوات كزيد وعمرو

ص ويعرف المجاز من تبادر   سواه للافهام عند النادر
وصحة النفي وجمع على   خلافه منه وان يستعملا
في المستحيل ولزوما قيدا   وليس بالواجب ان يطردا
ووقفه على المسمى الآخر   اما على التقدير او في الظاهر

ش للمجاز علامات يعرف بها احدها ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة واورد على ذلك

المجاز الراجح وأجيب بأنه نادر فلا يقدح لأن الغالب أن المبادر الحقيقة وهذا معنى قولي
من زيادتي غير النادر ثانيها صحة النفي كقولك في البليد هذا حمار فإنه يصح أن تقول ليس بحمار
ثالثها جمعه على خلاف جمع الحقيقة كالأمر بمعنى الفعل مجازا يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة
فيجمع على أوامر رابعها إطلاقه على المستحيل نحو واسئل القرية فإطلاق المسؤول عليها يستحيل
لأنها الأبنية والمسؤول أهلها خامسها التزام تقييده كجناح الذل أي لين الجانب ونار
الحرب أي شدته فإن الجناح والنار يستعملان في مدلولهما الحقيقي من غير قيد والمشترك يقيد
لكن من غير لزوم سادسها عدم وجوب اطراده بأن لا يطرد أصلا كما في واسئل القرية فلا يقال
واسئل البساط أي صاحبه أو يطرد لا وجوبا كما في الأسد للشجاع فيصح في جميع جزئياته من غير
وجوب لجواز أن يعبر في بعضها بالحقيقة بخلاف الحقيقة فيلزم اطرادها في جميع جزئياتها لانتفاء
التعبير عن المعنى الحقيقي بغيرها سابعها توقف استعماله على المسمى الآخر الحقيقي إما لفظا نحو
ومكروا ومكر الله أو تقديرا نحو قل الله أسرع مكرا فإن مكرهم لم يتقدم له ذكر لكن تضمنه المعنى
والحقيقة لا يتوقف استعمالها على غيرها وعجز البيت الأخير من زيادتي

ص اللفظ إذ ما استعملته العرب … من ما له لا عندهم معرب
وليس في القرآن عند الأكثر … كالشافعي وابن جرير الطبري

ش عقب المجاز بالمعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له ابتداء وهو لفظ
استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم فخرج عن ذلك الحقيقة والمجاز فإن كلا منهما استعمال
اللفظ فيما وضع له في لغتهم وهل يسمى بذلك الأعلام يحتمل ذلك كما مشى عليه ابن السبكي
في شرح المختصر ويحتمل أن لا كما مشى عليه في جمع الجوامع حيث قيد اللفظ بكونه غير علم وعلى
كل تقدير لا خلاف في وقوع الأعلام الأعجمية في القرآن كإبراهيم وإسماعيل وإنما الخلاف
في غيرها فالأكثرون على أنه لم يقع فيه إذ لو وقع فيه لاشتمل على غير عربي فلا يكون كله
عربيا وقد قال تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا وما نقل عن الصحابة وغيرهم في تفسير ألفاظ

الها

إنها بلغة غير العرب فجوابه أنها مما اتفقت عليها اللغات وهذا القول نص عليه الشافعي وأشد
في الرسالة نكيره على من خالفه ونصره القاضي أبو بكر في التقريب وابن جرير الطبري في تفسيره
وذهب قوم إلى وقوع المعرب في القرآن ولا يسلم خروجه بذلك عن كونه عربيا لأن القصيدة
الفارسية لا تخرج عنها بكلمة عربية فيها وهذا القول عليه ابن الحاجب وهو المختار عندي
لأن القرآن جمع علوم الأولين والآخرين وكل شيء فجمع اختلاف الألسن واللغات أيضا
وقد روى ابن جرير بسنده عن أبي ميسرة التابعي قال في القرآن من كل لسان وقد قال
ابن عباس ناشئة الليل قيام الليل بالحبشية وقال البراء السري النهر الصغير بالسريانية
وقال مجاهد القسطاس العدل بالرومية والطور الجبل بالسريانية وقال الإستبرق الديباج
الغليظ بالفارسية في ألفاظ أخر أكثر من مائة لفظة جمعها ابن السبكي في شرح المختصر
في أبيات وذيل عليه شيخ الإسلام أبو الفضل ابن حجر وذيلت عليهما بالباقي فقال ابن السبكي

السلسبيل وطه كورت بيعـ … روم وطوبى وسجيل وكافور
والزنجبيل ومشكاة سرادق مع … إستبرق صلوات سندس طور
كذا قراطيس ربانيهم وغسا … ق ثم دينار القسطاس مشهور
كذاك قسورة واليم ناشئة … ويؤت كفلين مذكور ومسطور
له مقاليد فردوس يعد كذا … فيما حكى ابن دريد منه تنور

وقال شيخ الإسلام

وزدت حرم ومهل والسجل كذا … السري والأب ثم الجبت مذكور
وقطنا وإناه ثم متكئا … دارست يصهر منه فهو مصهور
وهيت والسكر أواه مع حصب … وأوبي معه والطاغوت مسطور
صرهن إصري وغيض الماء مع وزر … ثم الرقيم مناص والسنا النور

وقلت

وزدت باسين والرحمن مع مكو ... ت ثم سينين شطر البيت مشهور

ثم الصراط ودري يحور ومر ... جان اليم مع القسطاس مذ كور

وراعنا طفقا هدنا ابلعي ووز ... ر والارائك والأكواب مأثور

هود وقسط وكفر رمزه سقر ... هونا يصدون والمشكاة مسطور

مشكاة ابارق ياقوت رووا فهنا ... ما فات من عدة الألفاظ محصور

وقد الفت كراسة سميتها المهذب في المعرب بسطت فيها الكلام على معاني هذه الالفاظ ووجه القول بوقوعها في القرآن ولخصتها في الاتقان في علوم القرآن فلينظر منها

ص اللفظ اقسام حقيقة فقط ... او مجاز او كليهما ضبط

بجهتين اعتبرا ولا ولا ... وذلك للفظ الذي ما استعملا

ش اللفظ اربعة اقسام حقيقة فقط كالأسد للسبع ومجاز فقط كالأسد للشجاع وحقيقة ومجاز باعتبارين بان وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع او العرف بنوع منه كالصوم في اللغة الأمساك خصه الشرع بالأمساك المعروف والدابة في اللغة لكل ما يدب على الأرض خصها العرف العام بذات الأربع واهل العراق بالفرس فاستعماله في العام حقيقة لغوية مجاز شرعي او عرفي وفي الخاص بالعكس اما باعتبار واحد فلا يمكن كونه حقيقة ومجازا للتنافي بين الوضع ابتداء وثانيا اذ لا يصدق ان اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانيا والقسم الرابع ما ليس بحقيقة ولا مجاز وهو اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يوصف بواحد منهما لاشتراط الاستعمال في كليهما وذكر البيضاوي من هذا القسم الاعلام ايضا وعد منه بعض البديعيين اللفظ المستعمل للمشاكلة المعروف في فن البديع بذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته نحو ومكروا ومكر الله والصواب انه من نوع المجاز كما حققته في شرح الفية المعاني

ص ثم على عرف المخاطب احمل ... ففي خطاب الشرع للشرعي اجعل

فالعرف ذي العموم ثم اللغوي ... وقيل في الأثبات للشرع قوي

واللغوي النهي والاجمال ... رأيان للسيف مع الغزالي

ثم على الأول ان تعذرا ... حقيقة ففيه خلف قررا

رد اليه بمجاز في الاقوى ... وقيل مجمل وقيل اللغوي

ش اللفظ محمول ابدا على عرف المخاطب بكسر الطاء الشارع او اهل العرف او اللغة فان كان الخطاب من الشارع فالمحمول عليه المعنى الشرعي لانه عرفه اذ النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات لا اللغة فان تعذر بان لم يكن معنى شرعي او كان وصرف عنه صارف حمل على المعنى العرفي العام اي الذي يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب واستمر لان الظاهر ارادته لتبادره الى الاذهان فان تعذر بان لم يكن معنى عرفي عام او كان وصرف عنه صارف حمل على المعنى اللغوي لتعينه حينئذ فالحاصل ان ما له معنى شرعي وغيره اما عرفي ايضا او لغوي او هما يحمل اولا على المعنى الشرعي وان ما له معنى عرفي عام ولغوي يحمل اولا على العرفي العام فلو حلف لا يبيع الخمر والمستولدة واطلق لم يحنث حملا على الشرعي فان البيع الشرعي لا يتصور فيها فان اراد انه لا يتلفظ بلفظ العقد مضافا اليها حنث به تنزيلا على العرف هذا رأي الجمهور وقال الغزالي والآمدي انه ورد في الأثبات فالحمل على الشرعي كما ذكر لحديث مسلم عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا قال فاني اذا صائم فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نفل بنية من النهار وان ورد في النهي كحديث النهي عن صوم يوم النحر لم يحمل عليه ثم اختلفا فقال الآمدي يحمل على اللغوي لتعذر الشرعي بالنهي وقال الغزالي هو مجمل لا يتضح المراد منه اذ لا يمكن حمله على الشرعي لدلالته حينئذ على صحته لاستحالة النهي عن ما لا يتصور وقوعه ولا على اللغوي لان النبي بعث لبيان الشرعيات واجيبا بان المراد بالشرعي ما يسمى شرعيا بذلك الاسم صحيحا كان او فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد وعلى الأول لو تعذر الحمل على الشرعي حقيقة لا مجازا فهل يرد اليه بتجوز محافظة على الشرعي ما امكن او اللغوي تقديما للحقيقة على المجاز او هو مجمل لتردده بين المجاز الشرعي

واللغوي

والمسمى اللغوي اقوال حكاها في جمع الجوامع في بحث المجمل بلا ترجيح ورجح منها الاول في شرح المختصر كما نبهت على ترجيحه من زيادتي ونقلت المسئلة الى هنا لانه انسب واوفق للاختصار ومن امثلته حديث الترمذي الطواف بالبيت صلاة تحتمل في مسمى الصلاة شرعا فيرد اليه بتجوز بان يقال كالصلاة في اعتبار الطهارة والنية ونحوها او يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير لاشتمال الطواف عليه فلا يعتبر فيه ما ذكر او هو مجمل لتردده بين الامرين تنبيهات الاول قولي الذي هو المراد الذي عبر به الغزالي والآمدي خلاف قول جمع الجوامع الثاني ما ذكر من تقديم العرفي على اللغوي يخالفه قول الفقهاء ما لا حد له في اللغة ولا في الشرع يرجع فيه الى العرف وجمع السبكي بينهما تبعا للشيخ الباجي بان مراد الاصوليين اذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة قدمنا العرف ومراد الفقهاء اذا لم يعرف حده في اللغة فانا نرجع فيه الى العرف ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا معنى فالمراد ان اهل اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه فيستدل عليه بالعرف وجمع غيرهما بحمل كلام الاصوليين على اللفظ الصادر من الشرع وكلام الفقهاء على الصادر من غيره ويؤيده قول الرافعي في الطلاق اذا تعارض المدلول اللغوي والعرفي فكلام الاصحاب يميل الى اعتبار الوضع والامام والغزالي يريان اتباع العرف ثم قال عقبه في مسئلة الاصح وبه اجاب المتولي مراعاة اللفظ فان العرف لا يكاد ينضبط انتهى وقد بسطت الكلام على ما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب الاشباه والنظائر

ص وان مجاز راجح قد عارضا / حقيقة مرجوحة فالمرتضى
ثالثها الاجمال اذ لا يجر عن / وكونه حكم ثابت يمكن ان
يراد من لفظ مجازا لا يدل / على اعتبار انه المراد بل
يبقى على الحقيقة الخطاب / ان لم يكن ذاك لصوا ب

ش فيه مسئلتان الاولى قد يغلب استعمال المجاز على الحقيقة بحيث لا تهجر فيكون راجحا وهي مرجوحة فاذا تعارضا فاقوال احدها وعليه ابو حنيفة الحقيقة اولى في الحمل لاصالتها

والثاني

والثاني وعليه ابو يوسف المجاز اولى لغلبته والثالث ونقله الصفي الهندي عن الشافعي وجزم به الامام اي الرازي في المعالم واختاره في جمع الجوامع تساويهما فيكون مجملا لا يحمل على احدهما الا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاء والمجاز الغالب الشرب بما يغترف به منه كالاناء ولم ينو شيئا فهل يحنث بالاول دون الثاني او عكسه او لا يحنث بواحد منها الاقوال فان هجرت الحقيقة بالكلية قدم المجاز عليها اتفاقا كما نبهت عليه من زيادتي كمن حلف لا ياكل من هذه النخلة فيحنث بثمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة حيث لا نية وتقدم الحقيقة اتفاقا ان تساويا كما لو غلبت الثانية اذا كان الخطاب حقيقة ومجاز ووجدنا حكما شرعيا ثابتا يمكن كونه مستنبطا من ذلك الخطاب بتقدير المجاز فهل نجعله ماخوذا منه ونقول انه المراد منه ونحمل الخطاب المذكور على المجاز او نبقي الخطاب على حقيقته لعدم الصارف عنها ولعل لذلك الحكم دليلا غير مجاز هذا الخطاب قولان اصحهما الثاني مثاله قوله تعالى او لامستم النساء فحقيقة اللمس الجس باليد ومجازه الجماع وقد ثبت هذا الحكم وهو جواز التيمم للجماع بالاجماع فهل يدل ذلك على حمل الآية على المجاز دون الحقيقة حتى لا ينتقض الوضوء باللمس والآية على حقيقتها والدليل على الانتقاض باللمس الصواب الثاني وهذا الخلاف مفرع على امتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما صرح به الاصفهاني فان حمل عليهما فلا تاتي وقد نبهت على ذلك بقولي من زيادتي ان لم يجوزا

ص اللفظ ان اطلق في معناه ثم / اريد منه لازم المعنى فسم
كناية وهو حقيقة جري / او لم يرد معنى ولكن عبرا
عن لازم منه فالاكثر فذي / يجري مجازا في الذي السبكي حذا
ومن يقل مجازا وحقيقة / او لا ولا كل لديه حجة
وان تلوح سواه قصدا / تعريضهم ليس مجازا ابدا

ش اللفظ ينقسم الى صريح وكناية وتعريض واختلف في الكناية هل هي حقيقة او مجاز

على مذاهب احدها انها حقيقة واليه مال ابن عبد السلام فقال انه الظاهر لانها استعملت فيما
وضعت له فأريد بها الدلالة على غيره الثاني انها مجاز الثالث انها لا حقيقة ولا مجاز واليه ذهب
صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وتجويزه ذلك فيها وحكاية الاقوال
الثلاثة من زيادتي الرابع وهو اختيار السبكي وجزم به ولده انها تنقسم الى حقيقة ومجاز فان
استعمل اللفظ في معناه مرادا منه لازم المعنى ايضا فهو حقيقة كقولك زيد كثير الرماد مريدا كثرة الرماد
والطبخ والكرم وان لم يرد المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم اي اريد في المثال المذكور الكرم
فقط اللازم عن كثرة الضيفان اللازم عن كثرة الاكلة اللازم عن كثرة الطبخ اللازم عن كثرة
الوقود تحت القدر اللازم عن كثرة الرماد فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له اولا والحاصل
ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز منها ان يريد به غير موضوعه
استعمالا وافادة واما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره سمي تعريضا لفهم المعنى
من عرض اللفظ اي جانبه ومنه قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك الخطاب له صلى الله عليه وسلم
وهو تعريض بالكفار فاللفظ في الآية والمثال مستعمل في معناه لكن لوح منه للسامع غيره فهو حقيقة
ابدا في جميع الاحوال بخلاف الكناية فانها تارة حقيقة وتارة مجاز كما تقدم

قوله من يتوقع صلة ... فانه تعريض طلب مع انه لم يوضع له لا حقيقة ولا مجازا انما فهم من عرض اللفظ اي جانبه صح

الحروف

هذا مبحث الحروف التي يحتاج الفقيه الى معرفة معانيها لكثرة وقوعها في الادلة قال العراقي والشيخ
جلال الدين وسيأتي منها اسماء ففي التعبير بها تغليب للاكثر قلت بل المراد بالحروف الكلمات
الشاملة للاسماء ايضا كما هو شائع في عباراتهم قال الصفار الحرف يطلقه سيبويه على الاسم
والفعل وقد ذكر في جمع الجوامع منها بضعة وعشرون حرفا وتبعته مع زيادة يسيرة وها انا
اشرحها شرحا مختصرا مقتصرا على ما يحصل به حل النظم والا فمحل بسطها ودقائقها وتحقيقها
ومباحثها كتابنا جمع الجوامع في العربية وشرحه اللذان لم يؤلف في فن العربية مثلهما

ص إذن جواب وجزاء صاحبا   فقيل دائما وقيل غالبا

الأول

ش الأول إذن من نواصب المضارع والاصح انها حرف بسيط لا مركب من اذ وان ولا اسم
قال سيبويه معناها الجواب والجزاء فقال الشلوبين دائما في كل موضع وقال الفارسي غالبا
في اكثر المواضع كقولك لمن قال ازورك اذن اكرمك فقد اجبته وجعلت اكرامه جزاء زيارته اي
ان زرتني اكرمتك قال وقد تتمحض للجواب كقولك لمن قال احبك اذن اصدقك اذ لا مجازاة
هنا والشلوبين يتكلف في جعل مثل هذا جزاء اي ان كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك

ص للشرط إن والنفي والزيادة   والشك والابهام أو افادة

ش الثاني إن بكسر الهمزة وتخفيف النون ترد للشرط في الاكثر وهل مرادة والمراد به تعليق
حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى نحو ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وللنفي بمعنى
ما نحو ان الكافرون الا في غرور ان اردنا الا الحسنى وزائدة نحو ما ان زيد قائم ما ان رأيت زيدا
وزعم الكوفيون انها تكون بمعنى اذ نحو لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله اذ الفعل فيه محقق الوقوع
وزعم قطرب انها ترد بمعنى قد نحو فذكر ان نفعت الذكرى وقولي والشك يأتي شرحه مع ما بعده

ص ومطلق الجمع وللتفصيل   وانكر التقسيم في التسهيل
وكأي وبل وللتخيير   كذا التقريب لدى الحريري

ش الثالث أو ذكر المتأخرون معانيها الشك من المتكلم نحو لبثنا يوما او بعض
يوم والابهام على السامع نحو وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين والتخيير بين
المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي ثوبا او دينارا ام جاز نحو اقرأ
فقها او نحوا وقصر جماعة التخيير على الاول وسموا الثاني بالاباحة قال الزركشي
والظاهر انهما قسم واحد لان حقيقة الاباحة هي التخيير وانما امتنع الجمع في الاول
للقرينة العرفية لا من مدلول اللفظ كما ان الجمع بين قراءة الفقه والنحو وصف كمال
لا نقص فيه انتهى والتخيير او الاباحة لا يكونان الا في الطلب بخلاف الشك والابهام
فانهما في الخبر وترد لمطلق الجمع كالواو فيما ذكره الكوفيون والاخفش والجرمي والازهري

وسموا

وابن مالك قال ومن احسن شواهده حديث اسكن حرا فما عليك الا نبي او صديق او شهيد وحديث ما اخطاك سرفا ومخيلة وقوله :: لنفسي تقاها او عليها فجورها اي اما لها وعليها وللتفصيل بعد الاجمال نحو وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا قالوا ساحر او مجنون اي قال بعضهم كذا وبعضهم كذا وهذا المعنى مزيد على جمع الجوامع مذكور في المغني لابن هشام وهو شامل للتقسيم والتعبير به اولى وقد عبر بالتقسيم ابن مالك في الكافية وشرحها ومثله بقولهم الكلمة اسم او فعل او حرف ولم يذكره في التسهيل ولا شرحه بل قال تاتي للتفريق المجرد من الشك والابهام والتخيير قال وهذا اولى من التعبير بالتقسيم لان استعمال الواو فيه اجود قال ومن مجيئه باو قوله

فقالوا لنا ثنتان لابد منهما صدور رماح اشرعت او سلاسل

قال ابن هشام ومجيء الواو في التقسيم اكثر لا يقتضي انها او لا تاتي له قال وقد عدل غيره عن العبارتين اي التقسيم والتفريق وعبر بالتفصيل انتهى وترد بمعنى الى فينتصب المضارع بعدها بان مضمرة نحو لالزمنك او تقضيني حقي اي الى ان تقضينيه وقوله لاستسهلن الصعب او ادرك المنى اي الى ان ادركه زاد ابن هشام في المغني وبمعنى الا في الاستثناء مثلها نحو لاقتلنه او يسلم كسرت كعوبها او تستقيما وترد للاضراب كبل نحو وارسلناه الى مائة الف او يزيدون اي بل يزيدون ثم قوم اطلقوا ورودها للاضراب منهم الكوفيون والفارسي وابن جني وابن برهان وقيده سيبويه بوقوعها بعد نفي او نهي واعادة العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو ولا تضرب زيدا او لا تضرب عمرا وترد للتقريب فيما ذكره الحريري نحو ما ادري

السلم

اسلم او ودع واذن او اقام اي لسرعته ووافقه ابو البقاء ومثل بقوله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب قال ابن هشام وذلك بين الفساد فان التقريب انما استفيد من اثبات اشتباه السلام بالتوديع والاذان بالاقامة فهي للشك وزاد ابن الشجري في معانيها الشرط نحو لاضربنه عاش او مات اي ان عاش بعد الضرب وان مات منه **تنبيه** لم يذكر المتقدمون هذه المعاني لاو بل قالوا هي لاحد الشيئين او الاشياء قال ابن هشام وهو التحقيق والمعاني المذكورة مستفادة من القرائن

أي لنداء الاوسط في الشهير لا القرب والبعد وللتفسير

الرابع أي بالفتح والسكون لها معنيان النداء وهل هي لنداء القريب او البعيد او المتوسط اقوال ارجحها عندي الثالث ورجح ابن مالك الثاني ونقله عن سيبويه وانما اخترت الثالث لانه ليس فيها مد الصوت الذي في يا وهيا وايا وليست كالهمزة التي للقريب لاختصار لفظها وكثرة الحروف والمبالغة فيها تدل على الزيادة في المعنى الثاني التفسير بان يكون ما بعدها مفسرا لما قبلها بدلا او عطف بيان وهي في ذلك اعم من ان تدخل على المفرد والجملة بعد القول وغيره نحو عندي عسجد اي ذهب وترمينني بالطرف اي انت مذنب واذا وقعت بعد تقول قبل فعل مسند للضمير حكي نحو تقول استكتمته اي الحديث سالته كتمانه بضم تاء سالته ولو جئت باذا مكانها فتحت تقول اذا سالته لان اذا ظرف لتقول قال بعضهم في ذلك

اذا كنيت باي فعلا تفسره   فضم تاءك فيه ضم معترف
وان تكن باذ ايوما تفسره   ففتحة التاء امر غير مختلف

ص للشرط اي وللاستفهام ثم   موصولة وذات وصف قيل ضم
ثم على معنى الكمال فيه دل   ووصلة الى ندا ما فيه ال

ش الخامس اي بالفتح والتشديد ترد شرطية نحو ايما الاجلين قضيت فلا عدوان [redacted] واستفهامية نحو ايكم زادته هذه ايمانا وموصولة نحو لننزعن من كل شيعة ايهم اشد اي الذي هو اشد ووصلة الى نداء ما فيه ال نحو يا ايها الرجل يا ايها الناس ودالة على معنى الكمال بان تكون صفة لنكرة او حالا من معرفة نحو مررت برجل اي رجل وبعالم اي عالم وبزيد اي عالم اي الكامل في صفات الرجولية او العلم وهي في حال اضافتها الى المشتق للمدح بالمشتق منه خاصة ولغيره كرجل للمدح بكل صفة يمكن ان يثنى بها على الرجل وزاد الاخفش لها معنى آخر وهو ان تكون نكرة موصوفة نحو مررت باي معجب لك كما يقال بمن معجب لك قال ابن هشام وهذا غير مسموع وقد نبهت على هذا المعنى بقولي من زيادتي وذات وصف قيل ضم

ص للماض اذ ورجح المستقبلا   ظرفا ومفعولا به وبدلا
منه وذات الجر بالزمان   وحرفا او ظرفية قولان
ان علل والمفاجاة كذا   عن سيبويه فجزم خلف اذا

ش السادس اذ ولها معان احدها ان تكون اسما للزمن الماضي اما ظرفا وهو الغالب نحو فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا

او مفعولا به نحو واذكروا اذ كنتم قليلا وكذا كل مذكورة في اوائل القصص في التنزيل فانها مفعول به بتقدير اذكر او بدلا من المفعول به نحو اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء اي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور فهي بدل كل من كل واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت فاذ بدل اشتمال او مجرورة باضافة اسم زمان اليها نحو بعد اذ هديتنا ثانيها ان تكون اسما للزمن المستقبل نحو يومئذ تحدث اخبارها والجمهور انكروا ذلك وجعلوا الآية من باب ونفخ في الصور اعني من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة الماضي الواقع واحتج المثبتون منهم ابن مالك بقوله تعالى فسوف يعلمون اذ الاغلال في اعناقهم فان يعلمون مستقبل لفظا ومعنى لدخول حرف التنفيس عليه وقد عمل في اذ فيلزم ان يكون بمنزلة اذا ثالثها ان يكون للتعليل نحو ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم في العذاب مشتركون اي ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب لاجل ظلمكم في الدنيا وهل هذه حرف بمنزلة لام العلة او ظرف بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان المنسوب الى سيبويه الاول رابعها ان تكون للمفاجاة كما نص عليه سيبويه وهي الواقعة بعد بينا وبينما كقوله
فبينما العسر اذ دارت مياسير
وقيل لا تكون لها وهي في مثل ذلك زائدة وعلى الاول هل هي حرف او ظرف مكان او زمان فيها الاقوال الآتية في اذا كما نبهت عليه من زيادتي

ص ظرف للاستقبال والشرط اذا   وقل ان تخرج عن افراد ذا

والمفاجأة فقيل حرفا   اوللمكان اوزمان ظرفا

ش السابع اذا ولها وجهان احدهما ان تكون للمفاجأة بان تكون
بين جملتين ثانيهما ابتدائية نحو خرجت فاذا الاسد بالباب فاذا
هي حية تسعى قال ابن الحاجب ومعنى المفاجأة حضور الشيء
معك في وصف من اوصافك الفعلية وتصويره في المثال المذكور
وحضور الاسد معك في زمن وصفك بالخروج او في مكان خروجك
وحضوره معك في مكان خروجك الصق بك من حضوره
في زمن خروجك لان ذلك المكان يخصك دون ذلك الزمان
وكلما كان الصق كانت المفاجأة فيه اقوى واختلف في اذا حينئذ
فقيل انها حرف وعليه الاخفش ورجحه ابن مالك وقيل ظرف
مكان وعليه المبرد ورجحه ابن عصفور وقيل ظرف زمان =
وعليه الزجاج ورجحه الزمخشري وتظهر فائدة الخلاف
في انه لا يصح اعرابها خبرا في قولك خرجت فاذا الاسد لا على
الحرفية لان الحرف لا يخبر به ولا عنه ولا على ظرف الزمان لان
الزمان لا يخبر به عن الجثة ويصح على ظرف المكان اي فبا
لحضرة الاسد وفي قولك فاذا القتال يصح خبريتها على
قولي الظرف دون الحرفية ثانيهما ان تكون لغير المفاجأة
فالغالب ان تكون ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط وتختص
بالدخول على الفعلية عكس الفجائية نحو اذا جاء نصر الله
والفتح الى قوله فسبح وقد لا تتضمن معنى الشرط نحو آتيك اذا
احمر البسر اي وقت احمراره وقد لا تكون للمستقبل فترد للحال

نحو والليل اذا يغشى فان الغشيان مقارن لليل والماضي نحو واذا
رأوا تجارة او لهوا الآية فانها نزلت بعد الرؤية والانفضاض
وقد لا تكون ظرفا قال الاخفش في قوله حتى اذا جاؤها ان اذا جر
بحتى وقال ابن مالك انها وقعت مفعولا به في قوله صلى الله عليه
وسلم اني لاعلم اذا كنت علي راضية واذا كنت علي غضبى وقال ابن جني
في قوله اذا وقعت الواقعة الآية فيمن نصب خافضة رافعة
ان اذا الاولى مبتدا والثانية خبر والمنصوبان حالان وكذا جملة
ليس ومعمولاها والمعنى وقت وقوع الواقعة خافضة لقوم رافعة
لآخرين هو وقت رج الارض وبسط الكلام على ذلك في شرح كتابي
جمع الجوامع في العربية والتنبيه على خروجها عن الظرفية في
النظم من زيادتي حيث قلت وقل ان يخرج عن افراد ذا اي عن الظرفية
والاستقبال والشرط وليس في جمع الجوامع لابن السبكي الا خروجها
عن الاخيرين فقط

ص الى لانتها ومعنى في ومع   ومن وعند وللتبيين تقع

ش الثامن الى وذكر معانيها من زيادتي وعجبت لصاحب جمع
الجوامع كيف اغفلها ولها معان اشهرها انتهاء الغاية زمانا نحو
اتموا الصيام الى الليل او مكانا نحو الى المسجد الاقصى او غيرهما نحو
والامر اليك اي منته اليك ولم يذكر لها الاكثرون غير هذا المعنى
وزاد ابن مالك الظرفية كفي نحو ليجمعنكم الى يوم القيامة اي فيه
وزاد الكوفيون وطائفة من البصريين المعية كمع وذلك اذا
ضممت شيئا الى آخر في الحكم به او عليه او التعلق نحو من انصاري

الى الله وايديكم الى المرافق الذود الى الذود ابل ولا يجوز الى زيد مال تريد
مع زيد مال قال الرضى والتحقيق ان الى هذه للانتها فمعنى قوله الى المرافق
اى مضافة اليها والذود الى الذود اى مضافة الى الذود وقال غيره ما ورد
من ذلك مؤول على تضمين العامل وابقاء الى على اصلها والمعنى فى قوله
من انصارى الى الله من يضيف نصرته الى نصرته وقيل التقدير من
ينصرنى حال كونى ذاهبا الى الله وزاد الكوفيون ايضا ان تكون بمعنى
من كقوله ٭ تقول وقد عاليت بالكور فوقها ٭ ايسقى فلا يروى الى ابن احمرا ٭
اى منى وبمعنى عند كقوله ٭ ام لا سبيل الى الشباب وذكره ٭
اشهى الى من الرحيق السلسل ٭ اى اشهى عندى وزاد ابن مالك
فى معانيها التبيين قال فى شرح التسهيل وهى المبينة لفاعلية
مجرورها بعد ما يفيد حبا او بغضا من فعل تعجب او اسم تفضيل

ص الباء للالصاق والتعدية … والسببية والاستعانة
وقسم ومثل مع وفى على … وعن ومن فى المرتضى وكالى
وبدلا جاءت وللتاكيد … وبل اتت للعطف فى الفريد
والجملة الاضراب لانتقال … لغرض آخر او ابطال

ش التاسع الباء من حروف الجر ولها معان احدها الالصاق وهو
اشهرها وقيل انه لا يفارقها ولهذا لم يذكر لها سيبويه غيره قال فى
شرح اللب وهو تعلق احد المعنيين بالآخر ثم قد يكون حقيقة نحو
امسكت الحبل بيدى وقد يكون مجازا نحو مررت بزيد فان المرور
لم يلصق بزيد بل بمكان يقرب منه ثانيها التعدية كالهمزة نحو
ذهب الله بنورهم اى اذهبه ثالثها ورابعها السببية والاستعانة

جمع

جمع بينهما ابن مالك فى الالفية وابن هشام فى المغنى وفسر الثانية
بالداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم ومثل الاولى بنحو ظلمتم
انفسكم باتخاذكم العجل وقال الرضى السببية فرع الاستعانة ولذا
اقتصر عليها اعنى الاستعانة ابن مالك فى الكافية الكبرى
وحذف السببية وعكس فى التسهيل فاقتصر على السببية وقال فى شرحه
باء السببية هى الداخلة على صالح للاستغناء به عن فاعل معداها
مجازا نحو فاخرج به من الثمرات فلو قصد اسناد الاخراج الى
الماء وقيل انزل ماء اخرج من الثمرات رزقا لصح وحسن لكنه
مجاز والآخر حقيقة ومنه كتبت بالقلم وقطعت بالسكين فانه
يصح ان يقال كتب القلم وقطع السكين والنحويون يعبرون
عن هذه الباء بباء الاستعانة وآثرت على ذلك التعبير
بالسببية من اجل الافعال المنسوبة الى الله فان استعمال
السببية فيها يجوز واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز وقال ابو
حيان ما ذهب اليه ابن مالك من ان باء الاستعانة مدرجة
فى باء السببية قول انفرد به واصحابنا فرقوا بينهما فقالوا
باء السببية هى التى تدل على سبب الفعل نحو مات زيد بالجوع وحججت
بتوفيق الله وباء الاستعانة هى التى تدل على الاسم المتوسط بين
الفعل ومفعوله الذى هو آلة نحو كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم
وبريت بالسكين وخضت برجلى اذ لا يصح جعل القلم سببا للكتابة
ولا القدوم سببا للنجارة ولا السكين سببا للبرى ولا الرجل سببا
للخوض بل السبب غير هذا انتهى وضم ابن مالك فى التسهيل الى السببية

التعليل وقال في شرحه هي التي يحسن موضعها اللام غالبا نحو فبظلم
من الذين هادوا ان الملأ يأتمرون بك قال ابو حيان ولم يذكر اصحابنا
هذا المعنى وكأن التعليل والسبب عندهم شيء واحد قال ويدل لذلك
ان المعنى الذي سمى به باء السبب موجود في باء التعليل لانه يصلح
ان ينسب الفعل لما دخلت عليه باء التعليل كما يصح ذلك في باء
السبب فقوله ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل واما يأتمرون بك فالباء
فيه ظرفية اي يأتمرون فيه اي يتشاورون في امرك لاجل القتل
انتهى فلذلك لم يذكر هذا المعنى في النظم كاصله خامسها القسم
وهي اصل حروفه نحو بالله لافعلن سادسها المصاحبة كمع نحو
اهبط بسلام جاءكم الرسول بالحق فسبح بحمد ربك سابعها الظرفية
كفي مكانا وزمانا نحو نصركم الله ببدر نجيناهم بسحر ثامنها
الاستعلاء كعلى نحو من ان تأمنه بقنطار اي عليه بدليل الا كما امنتكم
على اخيه واذا مروا بهم يتغامزون بدليل وانكم لتمرون عليهم
تاسعها المجاوزة كعن نحو فاسئل به خبيرا اي عنه بدليل يسألون
عن انبائكم ويوم تشقق السماء بالغمام اي عنه عاشرها التبعيض
كمن نحو عينا يشرب بها عباد الله اي منها وهذا المعنى اثبته الكوفيون
والاصمعي والفارسي وابن مالك وانكره غيرهم وقالوا الباء
للسببية وضمن يشرب معنى يروى او يلتذ حادي عشرها الغاية
كالى نحو وقد احسن بي اي الي ثاني عشرها البدل نحو فليت لي
بهم قوما اي بدلهم وضم اليه في جمع الجوامع كابن مالك المقابلة
وهي الباء الداخلة على الاعواض والاثمان نحو اشتريت الفرس

بالف

بالف والظاهر دخولها في البدل ولذا حذفها ثالث عشرها التوكيد
وهي الزائدة في الفاعل نحو كفى بالله شهيدا والمفعول نحو وهزي
اليك بجذع النخلة والمبتدأ نحو بحسبك درهم والخبر اليس الله
بكاف عبده وغير ذلك كما هو مبين في محاله من كتب النحو العاشر (بل
بل وهي للعطف فيما اذا تلاها مفرد ثم ان تقدمها امر او ايجاب
كاضرب زيدا بل عمرا او قام زيد بل عمرو فهي لاثبات الحكم لما بعدها
وجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشيء او نفي او نهي فهي
لتقرير ما قبلها على حاله وجعل ضده لما بعده نحو ما قام زيد بل عمرو
ولا تضرب زيدا بل عمرا او للاضراب فيما اذا تلاها جملة ثم تارة يكون
معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه
بل عباد مكرمون اي بل هم عباد ام يقولون به جنة بل جاءهم
بالحق وتارة يكون معناها الانتقال من غرض الى آخر نحو ولدينا
كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا
فما قبل بل فيه على حاله والتصريح في النظم بان محل العطف ما اذا
تلاها مفرد ومحل الاضراب ما اذا تلاها جملة من زيادتي

ص بيد كغير ولكن اجل و ثم عطف بتشريك ومهلة يضم
وفيهما خلف وللترتب وردّ عبّادينا كمطرب

ش الحادي عشر بيد وهو اسم ملازم للاضافة الى ان وصلتها
يرد بمعنى غير ذكره الجوهري وقال يقال انه كثير المال بيد انه
بخيل ومنه حديث نحن الآخرون السابقون بيد انهم اوتوا الكتاب
من قبلنا وبمعنى من اجل ذكره ابو عبيدة وغيره ونقله ابن حبان في

صحيحه ومنه حديث انا افصح من نطق بالضاد بيد اني من قريش
واسترضعت في بني سعد اى من اجل اني من قريش الذين هم افصح
من نطق بها وانا افصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب
والمعنى انا افصح العرب كما ورد في حديث آخر وقيل ان بيد فيه =
بمعنى غير وانه من تأكيد المدح بما يشبه الذم على حد قوله

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم   بهن فلول من قراع الكتائب

وانشد ابو عبيدة على مجيئها بمعنى من اجل قوله عمدا فعلت ذاك
بيد اني اخاف ان هلكت ان ترني وحديث انا افصح من نطق بالضاد
وانا افصح العرب اوردهما اصحاب الغريب ولم نقف لهما على سند
الثاني عشر ثم وهي حرف عطف يقتضي التشريك في الحكم والترتيب
والمهلة نحو جاء زيد ثم عمرو فعمرو مشارك لزيد في المجيء جاء بعده
بتراخ وخالف في التشريك الاخفش والكوفيون وقالوا انه قد
يتخلف بان تقع زائدة فلا تكون عاطفة البتة وحملوا عليه قوله
تعالى حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم
وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم واجاب الجمهور بان
الجواب مقدر وخالف في المهلة الفراء فقال انها ترد بمعنى الفاء كقوله
كهز الرديني تحت العجاج جرى في الانابيب ثم اضطرب اذ الهز متى
جرى في انابيب الرمح تعقبه اضطرابه ولم يتراخ عنه واجيب
بانه توسع وخالف في الترتيب قطرب وقال انها لا تفيده لقوله
تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها بدأ خلق الانسان من
طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من

روحه

روحه وقول الشاعر

ان من ساد ثم ساد ابوه   ثم من ساد قبل ذلك جده

واجيب بانها للترتيب الاخباري لا الحكم والتصريح باجراء الخلاف
في التشريك منه ايضا زيادتي ونقل المنع في الترتيب عن قطرب من زيادتي
واما العبادي فنقل المنع عنه مأخوذ من قوله فيما نقله عن القاضي
حسين في فتاويه فيمن قال وقفت على اولادي ثم اولاد اولادي بطنا
بعد بطن انه للجمع كما قالوه فيما اذا اتى بالواو بدل ثم والاكثرون
قالوا انه للترتيب والعبادي المذكور هو ابو عاصم محمد بن احمد
ابن محمد بن عبد الله بن عباد الهروي القاضي من ائمة اصحابنا
صاحب الزيادات وادب القضاء وغير ذلك مات في شوال سنة
ثمان وخمسين واربعمائة عن ثلاث وثمانين سنة

ص حتى للانتهاء والتعليل   كذا للاستثناء في القليل

ش الثالث عشر حتى ولها معان احدها انتهاء الغاية وهو
الغالب وهي حينئذ اما جارة لاسم صريح نحو سلام هي حتى مطلع
الفجر او مؤول نحو لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى
اى الى رجوعه واما عاطفة لرفيع او دني نحو مات الناس حتى
العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة واما ابتدائية بان يبتدأ بعدها
جملة اسمية نحو

فما زالت القتلى تمج دماءها   بدجلة حتى ماء دجلة اشكل

او فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجونه ثانيها التعليل نحو اسلم
حتى تدخل الجنة اى لتدخلها وعلامتها ان يصلح موضعها كي

ثالثها الاستثناء وهو اقلها نحو

ليس العطاء من الفضول سماحة   حتى تجود وما لديك قليل

اي الا ان تجود ص قلت وكالواو وقيل كالفا وقيل بعد قبل ثم تلفى

ش هذا البيت من زيادتي بينت فيه حكم حتى في الترتيب وفيها اقوال احدها انها لمطلق الجمع كالواو فلا تفيد ترتيبا وعليه ابن مالك قال فانك تقول حفظت القرآن حتى سورة البقرة ان كانت اولا ما حفظت او متوسطا ثانيها انها للترتيب بلا مهلة كالفاء وعليه ابن الحاجب قال ابن مالك وهي دعوى بلا دليل ففي الحديث كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس وليس في القضاء ترتيب وانما الترتيب في ظهور المقضيات وقال الشاعر لقومي حتى الاقدمون تمالؤا علي فعطف الاقدمون وهم سابقون ثالثها انها تفيد المهلة الا ان المهلة فيها اقل من ثم فهي مرتبة متوسطة بينها وبين الفاء قاله ابن القواس

ص وفي دخول الغاية الاصح لا   تدخل مع الى وحتى دخلا

رابعها ان كان جنسه ففي   ذين وفي العاطفة الخلف نفي

وحيثما دل دليل صالح   عليه او عدمه فواضح

ش هذه الابيات ايضا من زيادتي بينت فيها حكم دخول الغاية وعدمه وهي مسئلة مهمة عجبت لصاحب جمع الجوامع كيف اغفلها وقد ذكرتها في كتابي جمع الجوامع في العربية فقلت في باب حروف الجر مسئلة متى دلت قرينة على دخول الغاية او عدمه والا فثالثها الاصح تدخل مع حتى دون الى ورابعها تدخل معهما ان كان

من

من الجنس فان كانت حتى عاطفة دخلت وفاقا وهذا جمع وايجاز وتحرير لا تجده في غير هذا الكتاب وقد ضمنت ذلك في النظم والحاصل انه متى دل دليل على دخول الغاية التي بعد الى وحتى في حكم ما قبلها او على عدم دخوله فواضح انه يعمل به فالاول نحو قرأت القرآن من اوله الى آخره وبعتك الحائط من اوله الى آخره دل ذكر الآخر وجعله غاية على الاستيفاء وقوله تعالى وايديكم الى المرافق دلت السنة على دخول المرافق في الغسل والثاني نحو ثم اتموا الصيام الى الليل دل النهي عن الوصال على عدم دخول الليل في الصيام فنظرة الى ميسرة فان الغاية لو دخلت هنا لوجب الانظار حال اليسار ايضا وذلك يؤدي الى عدم المطالبة وتفويت حق الداين وان لم يدل دليل على واحد منهما ففيها اربعة اقوال احدها وهو الاصح تدخل مع حتى دون الى حملا على الغالب في البابين لان الاكثر مع القرينة عدم الدخول مع الى والدخول مع حتى فوجب الحمل عليه عند التردد والثاني تدخل فيهما والثالث لا فيهما واستند القولان في استوائهما بقوله تعالى فمتعناهم الى حين وقرأ ابن مسعود حتى حين والرابع تدخل معهما ان كان من الجنس ولا تدخل ان لم يكن نحو انه لينام الليل حتى الصباح او الى الصباح ومحل الخلاف في حتى الجارة اما العاطفة فتدخل معها اتفاقا نحو اكلت السمكة حتى رأسها قال ابن هشام وزعم القرافي انه لا خلاف في الدخول مع حتى مطلقا وليس كذلك بل الخلاف فيها مشهور وانما الاتفاق في العاطفة لا الخافضة والفرق ان العاطفة بمنزلة الواو

ص ورب للتقليل والتكثير   وقيل اول او الاخير

ش الرابع عشر رب وفي معناها ثمانية اقوال حكيتها في كتابي جمع
الجوامع واقتصر ابن السبكي منها على ثلاثة الاول انها للتقليل دائما
وهو قول الاكثرين كالخليل وسيبويه وعيسى بن عمر ويونس وابي
زيد وابي عمرو ابن العلاء والاخفش والمازني وابن السراج والجرمي
والمبرد والزجاج والزجاجي والفارسي والرماني وابن جني
والسيرافي والصيمري وجلة الكوفيين كالكسائي والفراء وابن
سعد وهشام الثاني انها للتكثير دائما وعليه ابن درستويه
وجماعة الثالث انها لهما على السوا نقله ابو حيان عن بعض
المتاخرين وصححه في جمع الجوامع الرابع انها للتقليل غالبا وللتكثير
نادرا وعليه ابو نصر الفارابي وطائفة وهو اختياري الخامس
عكسه وجزم به في التسهيل واختاره ابن هشام في المغني السادس
انها لم توضع لواحد منهما بل هي حرف اثبات لاتدل على تكثير ولا
تقليل وانما يفهم ذلك من خارج واختاره ابو حيان السابع انها
للتكثير في موضع المباهاة والافتخار وللتقليل فيما عدا ذلك وعليه
الاعلم وابن السيد الثامن انها لمبهم العدد تكون تقليلا وتكثيرا
وعليه ابن الباذش وابن طاهر ومن ورودها للتكثير قوله تعالى
ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فانه يكثر منهم تمني ذلك
وحديث البخاري يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة
وفي موضع الفخر قول الشاعر

فيا رب يوم قد لهوت وليلة   بآنسة كانها خط تمثال

ومن

ومن ورودها للتقليل قوله

الا رب مولود وليس له اب   وذي ولد لم يلده ابوان

اراد عيسى وآدم

ص على الاصح اسما كفوق يلفي   وبعض لا استعملا كثيرا حرفا
ومثل مع وعن ومن واللام في   والبا ولكن وزيدة تفي
اما على يعلو افعل علل   بعن تجاوز ابتدا يستعمل ابدل

ش الخامس عشر على وفيها مذاهب احدها انها اسم دائما وعليه ابن
الطراوة والفارسي والشلوبين لدخول حرف الجر عليها وعلى هذا
هل هي معربة او مبنية قولان الثاني انها حرف ابدا وعليه الكوفيون
قالوا ولا مانع من دخول حرف الجر على آخر الثالث وهو الاصح انها
اسم بمعنى فوق ان دخل عليها حرف الجر كقوله غدت من عليه
والا فحرف ولها حينئذ معان اشهرها الاستعلا حسا نحو كل من
عليها فان او معنى نحو فضلنا بعضهم على بعض ثانيها المصاحبة
كمع نحو وآتى المال على حبه اي مع حبه ثالثها المجاوزة كعن نحو
اذا رضيت على بنو قشير اي عني رابعها الابتداء كمن وهو
من زيادتي اذا اكتالوا على الناس اي من الناس لفروجهم
حافظون الا على ازواجهم اي منهم بدليل احفظ عورتك الا من
زوجتك وما ملكت يمينك خامسها التعليل كاللام نحو
ولتكبروا الله على ما هداكم اي لهدايته اياكم سادسها الظرفية
كفي نحو واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان اي في
ملك ودخل المدينة على حين غفلة اي في حين سابعها معنى

الباء وهو من زيادتي ايضا نحو حقيق على ان لا اقول اي بان كما
قرأ أُبَيّ ثامنها الاستدراك كلكن نحو فلان لا يدخل الجنة لسوء
صنيعه على انه لا ييأس من رحمة الله اي لكنه تاسعها الزيادة
كحديث الصحيحين لا احلف على يمين اي يمينا اما علا يعلو ففعل
ومنه ان فرعون علا في الارض ولعلا بعضهم على بعض فقد استكملت
على اقسام الكلمة وشاركها في ذلك كلمات اخرى بينتها في مؤلفاتنا
النحوية السادس عشر عن وذكر معانيها من زيادتي ولها معان
اشهرها المجاوزة نحو رميت عن القوس ثانيها التعليل نحو بتاركي
آلهتنا عن قولك اي لقولك وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن
موعدة اي لاجل موعدة ثالثها الابتداء كمن نحو يقبل التوبة عن
عباده اي منهم بدليل فتقبل من احدهما رابعها الاستعلاء كعلى
نحو لا افضلت في حسب عني اي علي خامسها البدل نحو لا تجزي
نفس عن نفس شيئا وحديث الصحيحين صومي عن امك

ص الفاء للسبب والتعقيب   بحسب المقام والترتيب

ش السابع عشر الفاء العاطفة وتفيد الترتيب المعنوي
والتعقيب في كل شيء بحسبه والسببية غالبا نحو قام زيد فعمرو
اذا عقب قيام عمرو قيام زيد دخلت البصرة فالكوفة اذا لم تقم
في البصرة ولا بينهما تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بين التزوج
والولادة الا مدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته ومثال السببية
فوكزه موسى فقضى عليه فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه
وقد تخلو عنها نحو فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ومثال الترتيب

الذكري وهو عطف مفصل على مجمل هو هو في المعنى انا انشأناهن =
انشاء فجعلناهن ابكارا عربا اترابا اهلكناها فجاءها بأسنا
بياتا الآية توضأ فغسل وجهه الحديث اما الفاء الرابطة =
للجواب فقد لا تفيد التعقيب نحو ان تسلم فانت تدخل الجنة ولا السببية
نحو ان تعذبهم فانهم عبادك

ص وفي لظرف في المكان والزمن   وكالى على ومع والبا ومن
واللام والتوكيد ثم كي كأن   واللام كل فيه الاستغراق عن

ش الثامن عشر في ولها معان اشهرها الظرفية مكانا وزمانا نحو
غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع
سنين حقيقة كما مثل ومجازا نحو ولكم في القصاص حياة لقد كان
في يوسف واخوته آيات ثانيها معنى الى نحو فردوا ايديهم في
افواههم اي اليها ثالثها معنى على نحو ولاصلبنكم في جذوع النخل
اي عليها رابعها معنى مع نحو ادخلوا في امم اي معهم خامسها
معنى الباء نحو يذرؤكم فيه اي بسببه سادسها معنى من نحو
ثلاثين شهرا في ثلاثة احوال اي منها سابعها معنى اللام نحو =
لمسكم فيما افضتم اي لاجل ما ان امرأة دخلت النار في هرة =
حبستها الحب في الله من الايمان اي لله بدليل الحديث الآخر ان تحب
لله وتبغض لله ثامنها التاكيد وهي الزائدة نحو وقال اركبوا فيها
اي اركبوها وذكر في جمع الجوامع التعويض وهي المعوضة من اخرى
محذوفة نحو زهدت فيما رغبت اي زهدت ما رغبت فيه وحذفته
لانه تبع في ذلك ابن مالك وابن مالك لا سلف له فيه ولا حجة له

من سماع وانما قاله فيها وفي الى واللام ومن قياسا على سماعه في
الباء وعن وعلى ورده عليه ابو حيان بل ورد المسموع ايضا
واوله وقال على تقدير منع تأويله هو من الشذوذ والندور
بحيث لا يقاس عليه ولا يلتفت اليه وقد بسطت ذلك في شرح
كتابي جمع الجوامع والعجب من ابن السبكي كيف ذكر ذلك هنا ولم
يذكره في عن وعلى والباء ونحوها مما ذكره ابن مالك التاسع عشر
كي ولها معنيان احدهما التعليل بمعنى اللام فينصب المضارع
بعدها بان مضمرة نحو جئت كي تكرمني اى لان تكرمني والآخر
معنى ان المصدرية نحو لكيلا تأسوا لصحة حلول ان محلها
ولانها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل وقولي كل الى
آخره يأتي شرحه مع ما بعده

ص لمفردات النكر والمعرف   جمعا واجزا مفرد معرف
قلت وان في حيز النفي اتت   كسبق فعل او اداة قد نفت
توجه النفي الى الشمول ثم   اثبت للبعض والا فليعم

ش العشرون كل وهي اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر المضاف
هو اليه نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه
يوم القيامة كل الرجال قاموا كل الناس يغدو فبايع نفسه
فمعتقها او موبقها واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن اى كل اجزائه
فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد فهي لعموم الافراد وكل رغيفة زيد
فهي لعموم اجزاء فرد واحد ومنه قوله تعالى كذلك يطبع الله على
كل قلب متكبر جبار فقراءة تنوين قلب لعموم افراد القلوب وقراءة

اضافة

اضافة لعموم كل اجزاء القلب ثم نبهت من زيادتي على حكم كل اذا
استعملت في النفي وقد قال البيانيون انها ان وقعت في حيز النفي بان
تقدمت عليها اداته او الفعل المنفي فالنفي موجه الى الشمول خاصة
ويفيد بمفهومه اثبات الفعل لبعض الافراد كقولك ما كل الدراهم
اخذته وما جاء كل القوم ولم آخذ كل الدراهم وكل الدراهم لم آخذ
وقول المتنبي ٥ ما كل ما يتمنى المرء يدركه ٥ وقوله ٥ ما كل
رأي الفتى يدعو الى رشد ٥ وان وقع النفي في حيزها فهو موجه
الى كل فرد كحديث كل ذلك لم يكن اى لم يكن قصر ولا نسيان وقول
ابي النجم ٥ قد اصبحت ام الخيار تدعي ٥ على ذنبا كله لم اصنع
وقد اشكل على هذه القاعدة قوله تعالى والله لا يحب كل مختال
فخور اذ يقتضي اثبات الحب لمن فيه احد الوصفين واجيب بان
دلالة المفهوم انما يعول عليها عند عدم المعارض وهو هنا موجود
اذ دل الدليل على تحريم الاختيال والفخر مطلقا

ص للاختصاص اللام والتعدية   والملك والتوكيد والصيرورة
والعلة التمليك او كفي على   وعند بعد من وعن ومع الى

بلغ

ش الحادي والعشرون اللام ولها معان احدها وثانيها الملك
والاختصاص نحو الدار لزيد الجنة للمؤمنين الجل للفرس ومنهم
من يعبر بدل الاختصاص بالاستحقاق وجمع في جمع الجوامع
الثلاثة قال ابن هشام ومنهم من يستغني بالاختصاص عن الآخرين
ويرجحه ان فيه تقليلا للاشتراك وفرق القرافي بين الاستحقاق
والاختصاص بان الاول اخص اذ هو ما شهدت به العادة كما

شهدت للفرس بالسرج وللدار بالباب وقد يختص الشيء بالشيء
من غير شهادة عادة نحو ابن لزيد اذ ليس من لازم الانسان ان
يكون له ولد ثالثها التعدية ولم يذكره غير ابن مالك ونوزع فيه
وفي ما مثل له به كما بينته في شرح كتابي جمع الجوامع قال ابن هشام
والاولى ان يمثل له بنحو ما اضرب زيدا لعمرو رابعها التوكيد وتدخل
فيه توكيد النفي نحو وما كان الله ليعذبهم لم يكن الله ليغفر لهم
وتقوية العامل الضعيف لتأخر او فرعية نحو ان كنتم للرؤيا
تعبرون فعال لما يريد والزيادة بين المتضايفين نحو لا ابا
لزيد ولا اخا له ولا غلامي له ويابؤس للحرب وبين الفعل
ومفعوله نحو ملكا اجار لمسلم ومعاهد خامسها الصيرورة
اي العاقبة نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
فهذا عاقبة التقاطهم لا علته اذ هي التبني ومثله لدوا للموت
وابنوا للخراب سادسها التعليل نحو وانزلنا اليك الذكر لتبين
للناس اي لاجل ان تبين زرتك لاكرامك سابعها التمليك نحو
وهبت لزيد ثوبا ثامنها معنى في نحو ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة اي فيه تاسعها معنى على نحو يخرون للاذقان سجدا
اي عليها وان اسأتم فلها اشترطي لهم الولاء اي عليهم عاشرها
بمعنى عند نحو كتبته لخمس خلون قال ابن جني ومنه قراءة الجحدري
بل كذبوا بالحق لما جاءهم بكسر اللام وتخفيف الميم حادي عشرها
معنى بعد نحو اقم الصلاة لدلوك الشمس اي بعده صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته ثاني عشرها معنى من نحو سمعت له

صراخا اي منه ثالث عشرها معنى عن نحو وقال الذين كفروا للذين
آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه اي عنهم وفي حقهم لا انهم خاطبوا
به المؤمنين والا لقيل ما سبقتمونا وهذا المعنى لم يذكره غير ابن
الحاجب رابع عشرها معنى مع وهو من زوائدي نحو

فلما تفرقنا كاني ومالكا   لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

خامس عشرها معنى الى نحو سقناه لبلد ميت اي اليه

ص لولا امتناع لوجود في الجمل   اسمية وفي المضارع احتمل
عرضا وتحضيضا وفي الذي مضى   توبيخ ونفيه لا يرتضى

ش الثاني والعشرون لولا حرف ان دخل على الجملة الاسمية فمعناه
امتناع لوجود اي امتناع جوابه لوجود شرطه نحو لولا زيد
لاهنتك اي موجود فامتنعت الاهانة لوجود زيد وان دخل
على المضارع افاد العرض وهو طلب بلين نحو لولا اخرتني الى
اجل قريب او التحضيض وهو طلب بحث نحو لولا تستغفرون الله
وذكر العرض من زيادتي وان دخل على الماضي افاد التوبيخ نحو
لولا جاءوا عليه باربعة شهداء وذكر بعض النحاة كالنحاس
والهروي انه يرد للنفي كلم وجعل منه قوله تعالى فلولا كانت قرية
آمنت اي فما آمنت قرية اي اهلها عند مجيء العذاب فنفعها
ايمانها والجمهور لم يثبتوا ذلك وقالوا المراد في الآية التوبيخ
على ترك الايمان قبل مجيء العذاب اي فلولا آمنت قرية قبل
مجيئه فنفعها ايمانها والاستثناء حينئذ منقطع

ص ولو لشرط الماضي والمستقبل   نزر فالربط فقط ابو علي

وللذى كان حقيقا سيقع ... اى لوقوع غيره عمروا تبع
والمعربون والذى فى الفن شاع ... بانها حرف امتناع لامتناع
والمرتضى امتناع ما يليه ... مع كونه يستلزم التاليه
ثم اذا ناسب تال ينتفى ... ان اولاخلافه لم يخلف
كقوله لوكان للآخر لا ... ذو خلف ويثبت الذى تلا
ان لم ينافه وباولى نصه ... ناسبه لو لم يخف لم يعصه
او المساوى نحو لولم تكن ... ربيبتى الحديث اوبالادون
ووردت للعرض والتمنى ... والحض عند بعض اهل الفن
وقلة كخبر المصدق ... تصدقوا ولو بظلف محرق

ش الثالث والعشرون لو وهى حرف شرط للماضى تصرف المضارع اليه بعكس ان الشرطية نحو لو جاءنى زيد اكرمته ولو نعطى الخيار لما افترقنا وقل ورودها للمستقبل كقوله ولو تلتقى اصداؤنا بعد موتنا واختلف فى افادتها الامتناع وكيفية افادتها اياه على اقوال احدها وهو لابى على الشلوبين وتبعه الخضراوى انها لاتفيده بوجه ولا تدل على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب بل هى لمجرد ربط الجواب بالشرط دالة على التعليق فى الماضى كما دلت ان على التعليق فى المستقبل ولم تدل بالاجماع على امتناع ولا ثبوت قال ابن هشام وهذا الذى قاله كانكار الضروريات اذ فهم الامتناع منها كالبديهى فان كل من سمع لو فعل فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد ولهذا جاز استدراكه فتقول لو جاء زيد لاكرمته لكنه لم يجئ الثانى وهو لسيبويه قال انها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره اى انها

تقتضى

تقتضى فعلا ماضيا كان يتوقع ثبوته لثبوت غيره والمتوقع غير واقع فكانه قال حرف يقتضى فعلا امتنع لامتناع ما كان يثبت لثبوته الثالث وهو المشهور على السنة النحاة ومشى عليه المعربون انها حرف امتناع لامتناع اى تدل على امتناع الجواب لامتناع الشرط فقولك لو جئتنى لاكرمتك دال على امتناع الاكرام لامتناع المجئ واعترض بعدم امتناع الجواب فى مواضع كثيرة كقوله تعالى ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقول عمر نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه لان عدم النفاد محكوم به سواء وجد الشرط ام لا وعدم العصيان كذلك سواء وجد الخوف ام لا الرابع وهو لابن مالك انها حرف يقتضى امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه من غير تعرض لنفى التالى قال فقيام زيد من قولك لو قام زيد قام عمرو محكوم بانتفائه وبكونه مستلزما ثبوته لثبوت قيام من عمرو وهل لعمرو قيام آخر غير اللازم عن قيام زيد اوليس له لا تعرض لذلك قال ابن هشام فى المغنى وهذه اجود العبارات قال واما التالى اى الجواب فتارة يعقل بينه وبين الاول ارتباط مناسب وتارة لا يعقل ثم تكلم على القسمين من غير اتقان واتقن منه ما فى جمع الجوامع ان التالى ان ناسب الاول بان لزمه عقلا او عادة او شرعا فان لم يخلف الاول غيره فى ترتب التالى عليه انتفى التالى ايضا كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اى السموات والارض ففسادهما اى خروجهما عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الآلهة للزومه له على وفق

العادة عند تعدد الحاكم من التمانع في الشيء وعدم الاتفاق عليه ولم يخلف التعدد في ترتب الفساد غيره فينتفي الفساد بانتفاء التعدد المفاد بلو وان خلف الاول غيره لم يلزم انتفاء التالي كقولك لو كان انسانا لكان حيوانا فالحيوان مناسب للانسان للزومه له عقلا لانه جزؤه ويخلف الانسان في ترتب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الانسان عن شيء المفاد بلو انتفاء الحيوان عنه لجواز ان يكون حمارا كما يجوز ان يكون حجرا ويثبت التالي مع انتفاء الاول ان لم ينافِ انتفاءه ويناسبه اما بالاولى او المساوي او الادون مثال الاولى حديث نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه رتب عدم العصيان على عدم الخوف وهو بالخوف المفاد بلو انسب فيترتب عليه ايضا في قصده والمعنى انه لا يعصي الله مطلقا لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه اجلالا له تعالى عن ان يعصيه وهذا الحديث عزاه بعضهم الى عمر وبعضهم رفعه وعلى التقديرين لا يعرف ولا سند له ولم يوجد في شيء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد كما قال الشيخ بهاء الدين السبكي في عروس الافراح والحافظ ابو الفضل العراقي في فتوى رأيتها بخطه نعم في الحلية لابي نعيم بسنده عن عمر مرفوعا ان سالما شديد الحب لله لو لم يخف الله ما عصاه ومثال المساوي حديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم قال في بنت ام سلمة لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي انها لابنة اخي من الرضاعة رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة المبين بكونها ابنة اخي من الرضاع المناسب

قوله

قوله شرعا فيترتب ايضا في قصده على كونها ربيبة المفاد بلو المناسب قوله شرعا لكنا نسبته للاول سواء لمساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى انها لا تحل لي اصلا لان بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة اخي من الرضاع ومثال الادون قولك لو انتفت اخوة الرضاع ما حلت للنسب رتب عدم حلها على عدم اخوتها من الرضاع المبين باخوتها من النسب المناسب قولها شرعا فيترتب ايضا في قصده على اخوتها من الرضاع المفادة بلو المناسب قولها شرعا لكن دون مناسبة للاول لان حرمة الرضاع ادون من حرمة النسب والمعنى انها لا تحل لي اصلا لان بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له اخوتها من النسب واخوتها من الرضاع ثم نبهت على ان للو معاني اخر منها العرض والتحضيض ذكره ابن مالك نحو لو تأتيني فتحدثني لو تنزل عندنا فتصيب خيرا ومنها التمني نحو فلو ان لنا كرة فنكون من المؤمنين اي فليت لنا اثبت لها هذا المعنى ابن الضائع وابن هشام وجعلاها قسما برأسها وقال بعضهم هي لو الشرطية اشربت معنى التمني وقال ابن مالك هي لو المصدرية اغنت عن فعل التمني ومنها التقليل اثبته ابن هشام اللخمي وغيره كحديث تصدقوا ولو بظلف محرق الظلف بكسر المعجمة للبقر والغنم كالحافر للفرس والخف للجمل والمعنى تصدقوا بما تيسر من كثير او قليل ولو بلغ في القلة الى الظلف فانه خير من العدم والحديث اخرجه النسائي وغيره من حديث حوا بنت زيد بن السكن

بلفظ اردد السائل ولو بظلف محرق

ص لن حرف نفي ينصب المستقبلا   ولم يفد تأبيده منفي تلا
تأكيده على الاصح فيهما   وللدعاء وردت في المعتمي

ش الرابع والعشرون لن حرف نفي ينصب الفعل المضارع ويخلصه للاستقبال وزعم الزمخشري في الانموذج انها تفيد تأبيد النفي قال فقولك لن افعله كقولك لا افعله ابدا ومنه قوله تعالى لن يخلقوا ذبابا قال ابن مالك وحمله على ذلك اعتقاده في لن تراني ان الله لا يرى وهو باطل ورده غيره بانها لو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها باليوم في فلن اكلم اليوم انسيا ولم يصح التوقيت في قوله لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى ولكان ذكر الابد في قوله ولن يتمنوه ابدا تكرارا والاصل عدمه وبان استفادة التأبيد في آية لن يخلقوا ذبابا من خارج وقد وافقه على افادة التأبيد ابن عطية وقال في قوله لن تراني لو بقينا على هذا النفي لتضمن ان موسى لا يراه ابدا ولا في الآخرة لكن ثبت في الحديث المتواتر ان اهل الجنة يرونه وذكر الزمخشري ايضا في المفصل انها تفيد تأكيد النفي وهو دون التأبيد فان التأبيد نهاية التأكيد قال فقولك لن اقيم مؤكد بخلاف لا اقيم كما في اني مقيم وانا مقيم وما قاله في ذلك صحيح وان ضعفه في جمع الجوامع فقد وافقه عليه جماعة منهم ابن الخباز بل قال بعضهم ان منعه مكابرة وذكر ابن عصفور وغيره انها ترد للدعا كقوله لن تزالوا كذلكم ثم لا زلت لكم خالدا خلود الجبال وصححه في جمع الجوامع ورده

ابن

ابن مالك وغيره وحملوا البيت على الخبر

ص ما اسما اتت موصولة ونكرة   موصوفة وذا تعجب ترد
والشرط الاستفهام والحرفية   نفي زيادة ومصدرية   بلغ

ش الخامس والعشرون ما وهي اسمية وحرفية فالاسمية ترد موصولة نحو ما عندكم ينفد وما عند الله باق ونكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك اي بشيء وللتعجب نحو ما احسن زيدا فهي نكرة تامة مبتدا ما بعدها الخبر واستفهامية نحو فما خطبكم وشرطية اما زمانية نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم اي مدة استقامتهم لكم او غير زمانية نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله والحرفية ترد مصدرية اما زمانية نحو فاتقوا الله ما استطعتم اي مدة استطاعتكم او غير زمانية نحو فذوقوا بما نسيتم اي بنسيانكم ونافية اما عاملة نحو ما هذا بشرا او غير عاملة نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وزائدة اما كافة عن عمل الرفع نحو قلما يدوم الوصال او الرفع والنصب نحو انما الله اله واحد او الجر نحو ربما دام الوصال او غير كافة اما عوض نحو افعل هذا اما لا اي ان كنت لا تفعل غيره فما عوض عن كنت ادغم فيها النون للتقارب او غير عوض نحو فبما رحمة من الله اي فبرحمة تنبيه عبارة جمع الجوامع ما ترد اسمية وحرفية موصولة ونكرة موصوفة وللتعجب واستفهامية وشرطية ومصدرية ونافية وزائدة قال شراحه ولا يفهم منه ان الموصولة وما بعدها الى المصدرية اقسام الاسمية وان المصدرية الى آخر كلامه اقسام الحرفية الا بتوقيف وعبارة النظم يفهم منها ذلك بلا اشكال

ص من ابتدائها وبين علل   بعض وللفصل اتت والبدل

والنص للعموم او مثل الى   وعن وفى وعند والبا وعلى

ش السادس والعشرون من احد حروف الجر ولها معان اشهرها ابتداء الغاية مكانا وزمانا وغيرهما نحو من المسجد الحرام من اول يوم انه من سليمان ثانيها التبيين نحو ما ننسخ من آية فاجتنبوا الرجس من الاوثان اى الذى هو الاوثان ثالثها التعليل نحو يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق اى لاجلها مما خطاياهم اغرقوا رابعها التبعيض نحو حتى تنفقوا مما تحبون اى بعضه وبه قرأ ابن مسعود خامسها الفصل بالمهملة وهى الداخلة على ثانى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح حتى يميز الخبيث من الطيب سادسها البدل نحو ارضيتم بالحيوة الدنيا من الآخرة اى بدلها ولا ينفع ذا الجد منك الجد اى بدلك سابعها تنصيص العموم نحو ما جاءنى من رجل فهو بدون من ظاهر فى العموم محتمل لنفى الواحد فقط ثامنها انتهاء الغاية كالى نحو قربت منه اى اليه تاسعها معنى عن نحو قد كنا فى غفلة من هذا اى عنه عاشرها معنى فى نحو اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة اى فيه وفى شامل ابن الصباغ عن الشافعى ان من فى قوله وان كان من قوم عدو لكم بمعنى فى بدليل قوله وهو مؤمن حادى عشرها معنى عند نحو لن تغنى عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا اى عنده ثانى عشرها معنى الباء نحو ينظرون من طرف خفى اى به ثالث عشرها معنى على نحو ونصرناه من القوم اى عليهم

ص للشرطى والوصل واستفهام   وذات وصف نكرا او تمام

ش السابع والعشرون من ترد شرطية نحو من يعمل سوءا يجز به =

والاستفهامية

والاستفهامية نحو من بعثنا من مرقدنا وموصولة نحو ولله يسجد من فى السموات ونكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك اى بانسان ونكرة تامة نحو ونعم من هو فى سر واعلان فما فاعل نعم مستتر ومن تمييز بمعنى رجلا وهو مخصوص بالمدح راجع الى بشر فى البيت قبله وفى سر متعلق بنعم

ص لطلب التصديق هل وما اتى   تصورا كهل اخوك ذا الفتى
وقوله فى الاصل للايجاب   كابن هشام ليس بالصواب

ش الثامن والعشرون هل وتقدم عليها ان ادوات الاستفهام اقسام ما يطلب به التصور والتصديق وهو الهمزة فقط لانها ام الباب والاول يكون عن التردد فى تعيين احد شيئين احاط العلم باحدهما لا بعينه والثانى يكون عن نسبة تردد الذهن بين ثبوتها ونفيها مثال التصور اهذا زيد ام عمرو اخل فى الاناء ام عسل ازيدا ضربت ام عمرا ومثال التصديق ازيد قائم اهذا اخوك وما يطلب به التصور فقط وهو سائر الادوات الا هل وما يطلب به التصديق فقط وهو هل قال فى جمع الجوامع هل لطلب التصديق الايجابى لا السلبى قال الشيخ جلال الدين التقييد بالايجابى ونفى السلبى على منواله اخذا من ابن هشام سهو نشأ من ان هل لا تدخل على منفى فهل لطلب التصديق اى الحكم بالثبوت او الانتفا كما قاله السكاكى يقال فى جواب هل قام زيد مثلا نعم او لا انتهى قلت وسبق ابن هشام الى ذلك بدر الدين ابن مالك فى المصباح كما بينته فى شرح الفية المعانى وهذا معنى قولى من زيادتى وقوله فى الاصل البيت

ص لمطلق الجمع لدى البصريه   الواو لا ترتيب او معيه

ش التاسع والعشرون الواو من حروف العطف والمشهور انها لمطلق
الجمع اى الاجتماع فى الحكم من غير تقييد بحصوله من كليهما فى زمان او
سبق احدهما فقولك جاء زيد وعمرو يحتمل على السواء انهما جاءا معا
او زيد اولا او آخرا ومن ورودها فى المصاحب فانجيناه واصحاب
السفينة وفى السابق ولقد ارسلنا نوحا وابراهيم وفى المتأخر كذلك
يوحى اليك والى الذين من قبلك فهى حقيقة فى القدر المشترك بين
الثلاثة وهو مطلق الجمع حذرا من الاشتراك والمجاز والتعبير به
احسن من التعبير بالجمع المطلق لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق مم
والغرض نفى التقييد قال الاسنوى فى الكوكب التعبير بالجمع المطلق
معناه الذى لم يقيد بشئ فيدخل فيه صورة واحدة وهى قولنا مثلا
قام زيد وعمرو ولا يدخل فيه المقيد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير
لخروجها بالتقييد عن الاطلاق واما مطلق الجمع فمعناه اى جمع كان
وحينئذ فيدخل فيه الاربعة المذكورة قال وهذا فرق لطيف غريب
لم ار من نبه عليه وقيل انها للترتيب لكثرة استعمالها فيه فهى فى
غيره وعليه قطرب وهشام والربعى وثعلب وابو عمر الزاهد وابو مجاز ٤
جعفر الدينورى كما نقله عنهم ابو حيان فى شرح التسهيل ونقله ابن
هشام عن الفرا ايضا والرضى عن الكسائى وابن درستويه وقيل
انها للمعية لانها للجمع والاصل فيه المعية فهى فى غيرها مجاز وعليه
ابن كيسان وقد قررت المسئلة بابسط من هذا فى شرح كتابى جمع
الجوامع النحوى ص الأمر

حقيقة

حقيقة فى القول مخصوصا امر   فى الفعل ذو تجوز فيما اشتهر
وقيل وضعه لقدر مشترك   وقيل لم يقله قط من سلك
وقيل بل مشترك فى ذات   والشئ والوصف نعم والشان

ش ام ر اى اللفظ المنتظم من هذه الاحرف المسماة بالف ميم را ونقرأ
بصيغة الماضى مفككا وليس المراد مدلوله حقيقة فى القول المخصوص
اى الصيغة الطالبة للفعل نحو وأمر اهلك بالصلاة اى قل لهم صلوا
مجاز فى الفعل نحو وشاورهم فى الامر لتبادر القول دون الفعل من
لفظ الامر الى الذهن والتبادر علامة الحقيقة وقيل انه موضوع
للقدر المشترك بينهما كالشئ حذرا من الاشتراك والمجاز فيكون
من باب المتواطئ قال الزركشى ولا يعرف قائله وانما ذكره فى
الاحكام على سبيل الفرض اى لو قيل فما المانع ولهذا قال ابن الحاجب
انه قول حادث وقد نبهت على ذلك بقولى من زيادتى وقيل لم
يقله قط من سلك وقيل انه مشترك بين القول والفعل والشان
والصفة والشئ لاستعماله فيها نحو انما امرنا لشئ اذا اردناه اى
شأننا لامر ما يسود من يسود اى لصفة من صفات الكمال لامر
ما جدع قصير انفه اى لشئ والاصل فى الاستعمال الحقيقة واجيب
بانه فيها مجاز اذ هو خير من الاشتراك

ص وحده اقتضاء فعل غير كف   عليه مدلول بغير نحو كف

ش الابيات المتقدمة فى لفظ الامر وهذا البيت فى مدلوله
فقولنا اقتضاء اى طلب فعل جنس يشمل الامر والنهى ويخرج
الاباحة وغيرها مما يستعمل فيه صيغة الامر وليس امرا وقولنا

غير كف يخرج النهي فانه طلب فعل هو كف وقولنا مدلول عليه صفة لكف اى غير الكف المدلول عليه بغير كف نحو كاترك ودع وذر ليدخل طلب الكف المدلول عليه بهذه الالفاظ فانه يسمى امرا لا نهيا

ص وَإِن عُلُوٌّ وَالاستعلاءُ انْتَفَى   والقول باعتبار ذين ضعفا
والفخر قد قال بالاستعلاء   والشيخ بالعلو والجبائى
بقصده دلالة على طلب   باللفظ واعدد في البديهى الطلب
وليس لامر عندنا مراد فا   ارادة وذو اعتزال خالفا

ش فيه مسائل الاولى في اعتبار العلو والاستعلاء في الامر اربعة مذاهب قيل يعتبران بان يكون الطالب عالى الرتبة على المطلوب منه والطلب بعظمة فاطلاق الامر دونهما مجازي وعليه ابن القشيرى والقاضى عبد الوهاب وقيل يعتبر العلو فقط فان كان مساويا له فهو التماس او دونه فسؤال وعليه المعتزلة والشيخ ابو اسحاق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى وقيل يعتبر الاستعلاء فقط وعليه ابو الحسين البصرى والامام الرازى والآمدى وابن الحاجب والاصح لا يعتبران لاطلاق الامر دونهما قال عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتنى وقال فرعون لجلسائه فماذا تأمرون ويقال امر فلان فلانا برفق ولين الثانية اعتبر ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم من المعتزلة في الامر زيادة على العلو ارادة الدلالة بلفظه على الطلب فاذا لم يرد به ذلك لا يكون امرا لانه يستعمل في غير الطلب كالتهديد ولا مميز سوى الارادة ومنع ذلك الاكثرون وقالوا استعماله في غير الطلب مجازى تدل عليه القرينة بخلاف

الطلب فلا حاجة الى اعتبار ارادته الثالثة الامر بالفعل عندنا غير الارادة لذلك الفعل فانه تعالى امر من علم انه لا يؤمن بالايمان ولم يرده منه لامتناعه وقال المعتزلة الامر بالشيء هو ارادة فعله فانهم لما انكروا الكلام النفسى ولم يمكنهم انكار الاقتضاء المحدود به الامر قالوا انه الارادة الرابعة الطلب بديهى اى متصور بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر لان كل عاقل يفرق بالبديهة بينه وبين غيره كالاخبار فهو وجدانى كالجوع والشبع وحينئذ يندفع ما اورد على تعريف الامر بالاقتضاء الذى هو الطلب من انه اخفى من الامر والتعريف بالاخفى مردود ص مسئلة

هل صيغة تخصه للامر   لمثبتى النفسى خلف يجرى
وقيل الاشتراك ثم الخلف   والشيخ عنه النفى قيل الوقف
والندب والمباح او تهدد   في صيغة افعل للوجوب ترد
ارشاد انعام وتفويض تمن   والاذن والتأديب انذار ومن
وللدعا التعجيز والتكذيب   والخبر التسوية التعجيب
اهانة والضد تكوين ترة   والاحتقار واعتبار مشورة
وهى حقيقة لدى الجمهورى   ارادة امتثال التسخير

ش القائلون بالكلام النفسى اختلفوا هل للامر صيغة تخصه بان تدل عليه دون غيره فقيل نعم له صيغ تخصه لا يفهم منها غيره عند التجرد عن القرائن كفعل الامر واسم الفعل والمضارع المقرون باللام وقيل لا ونسب الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى فاختلف اصحابه في معناه فقيل اراد الوقف اى ان قول القائل افعل لا ندرى وضع

في اللسان العربي لما ذا اسماوردت له من امر ونهي وغيرهما وقيل المراد انها مشتركة بين ما وردت له والخلاف كما قال امام الحرمين والغزالي في صيغة افعل دون قول القائل امرتك واوجبت عليك والزمتك = فانه من صيغ الامر بلا خلاف اما منكروا الكلام النفسي فلا يجري عندهم هذا الخلاف لانه لا حقيقة للامر وسائر اقسام الكلام عندهم الا العبارة ثم بينت ان صيغة افعل ترد لستة وعشرين معنى الوجوب نحو اقيموا الصلاة والندب نحو فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا والاباحة نحو كلوا من الطيبات والتهديد نحو اعملوا ما شئتم والاذن كقولك لطارق الباب ادخل والتاديب كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر ابن ابي سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش في الصحفة كل مما يليك اخرجه الشيخان اما اكل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلي غيره فمكروه ونص الشافعي على حرمته للعالم بالنهي عنه محمول على المشتمل على ايذاء والانذار نحو قل تمتعوا فان مصيركم الى النار ويفارق التهديد بذكر الوعيد والدعا نحو ربنا اغفر لنا والارشاد نحو واشهدوا ذوي عدل ويفارق الندب بان مصلحته دنيوية فلا ثواب فيه والندب مصلحته اخروية ففيه الثواب والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون ويفارق الاهانة بان محله القلب ومحلها الظاهر فاذا اعتقدت في شخص انك لا تعبأ به كنت محتقرا له بدون اهانة واذا اتيت بقول او فعل مما ينقصه او تركت قولا او فعلا مما يعظمه كنت مهينا له وان لم تحتقره بقلبك فان اجتمعا فاحتقار واهانة والخبر كحديث البخاري اذا لم تستح فاصنع ما شئت اي صنعت والتسوية نحو فاصبروا

او لا تصبروا والتكذيب نحو قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين والمن اي الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله وفرق بينه وبين الاباحة فانها مجرد اذن وانها قد يتقدمها حظر وانه لا بد من اقتران الامتنان = بذكر احتياج الخلق اليه وعدم قدرتهم عليه والتفويض نحو فاقض ما انت قاض والتعجب وهو اولى من تعبير الاصل بالتعجب نحو انظر كيف ضربوا لك الامثال والاعتبار نحو انظروا الى ثمره اذا اثمر والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والمشورة نحو فانظر ماذا ترى والاهانة ٢٠
نحو ذق انك انت العزيز الكريم والاكرام نحو ادخلوها بسلام والتكوين اي الايجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون وهو قريب من التسخير الا انه اعم منه وارادة الامتثال كقولك عند العطش اسقني ماء والتسخير اي التذليل والامتهان اي النقل الى حالة ممتهنة نحو كونوا قردة خاسئين وتوهم القرافي ان المراد به الاستهزاء فقال ينبغي ان يقال السخرية وليس كما قال والفرق بينه وبين الاهانة انه قصد فيه صيرورة الشيء الى الحالة التي صدرت بها صيغة الامر والتعجيز اي اظهار العجز نحو فاتوا بسورة من مثله والانعام اي تذكير النعمة نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم وهو قريب من الامتنان او بمعناه وقولي وهي حقيقة يأتي شرحه مع ما بعده

ص اي في الوجوب لغة او شرعا او ... عقلا مذاهب وفي الندب حكوا
وفي مقدر لهذين احتمل ... وفيهما وفي الثلاثة الاول
واربع وهي وارشاد وفي ... الخمسة الاحكام اقوال نفي
اوامر جل لحتم والنبي ... المبتدا للندب او للطلب

الجازم القاطع ثم ان صدر   من شارع اوجب فعلا مسطر
وهو الصحيح تلك عشر كامله   والوقف اوقصد امتثال نافله

ش اختلف فى صيغة افعل انها حقيقة لماذا من المعانى السابقة على اثنى عشر قولا الاول وعليه الجمهور انها حقيقة فى الوجوب فقط مجاز فى الباقى وهل ذلك بوضع اللغة او الشرع او العقل مذاهب وجه الاول وحكاه فى البرهان عن الشافعى وصححه الشيخ ابو اسحاق ان اهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف امر سيده بها للعقاب ووجه الثانى واختاره امام الحرمين انها لغة لمجرد الطلب والجزم المحقق للوجوب بان يترتب العقاب على الترك انما استفاد من الشرع فى امره او امر من اوجب طاعته ووجه الثالث انما تفيده لغة من الطلب فيتعين ان يكون الوجوب لان حمله على الندب يصير المعنى افعل ان شئت القول الثانى انها حقيقة فى الندب لانه المتيقن من قسمى الطلب وعليه ابو هاشم وغيره الثالث انها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب فيكون من باب المتواطى حذرا من الاشتراك والمجاز وعليه ابو منصور الماتريدى الرابع انها حقيقة فيهما فيكون من باب الاشتراك وعليه المرتضى من الشيعة الخامس انها حقيقة فى الثلاثة الاول اى الوجوب والندب والاباحة وهل هو من باب الاشتراك او المتوطى اى الوضع للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن فى الفعل خلاف لم يتعرض له فى جمع الجوامع بل ظاهر عبارته الاول وقد قال فى شرح المختصر ان الثانى لا يعرف فى غير المختصر السادس انها حقيقة فى الاربعة الاول الثلاثة المذكورة

والتهديد

والتهديد اى مشترك السابع انها حقيقة فى الاربعة المذكورة والارشاد الثامن انها مشتركة بين الاحكام الخمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم التاسع ان امر الله تعالى حقيقة فى الوجوب وامر النبى صلى الله عليه وسلم المبتدا حقيقة فى الندب فان كان غير مبتدا كالموافق لنص والمبين لمجمل فهو للوجوب ايضا وعليه ابو بكر الابهرى المالكى العاشر انها حقيقة فى الطلب الجازم لغة فلا يحتمل تقييده بالمشيئة والتوعد على تركه بالعقاب ثبت بالشرع بامر خارج فاستفيد الوجوب من مجموع ذلك وعليه ابو حامد الاسفراينى وامام الحرمين واختاره فى جمع الجوامع وقال انه غير القول الاول بانها حقيقة للوجوب شرعا لان جزم الطلب على ذا شرعى وعلى ذا لغوى واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع وقال غيره انه هو لاتفاقهما فى ان خاصة الوجوب من ترتب العقاب على الترك مستفادة من الشرع الحادى عشر الوقف اى يحتمل انه حقيقة فى الوجوب وفى الندب وفيهما وعليه الباقلانى والغزالى والآمدى الثانى عشر انها موضوعة لارادة الامتثال الصادقة بالوجوب والندب واستفادتهما من القرائن وعليه عبد الجبار من المعتزلة

ص وفى اعتقاد الحتم قبل البحث عن   صارفه الخلف الذى فى العام عن

ش اذا وردت صيغة الامر من الشارع مجردة عن القرائن وفرعنا على انها حقيقة فى الوجوب فهل يجب اعتقاد ان المراد بها الوجوب قبل البحث عما يصرفها عنه ان كان فيه الخلاف الآتى فى وجوب اعتقاد

العموم قبل البحث عن المخصص

ص فان اتى افعل بعد حظر دانى — قال الامام او الاستيذانى
فللاباحة وقيل الحتم — وقيل ما قد كان قبل الحرم
والنهى بعد الحتم للاباحة — او رفع حتمه او الكراهة
مذاهب والجل للحظر وفا — وابن الجوينى فيهما قد وقفا

ش اذا فرعنا على ان الامر للوجوب حقيقة فورد بعد حظر ففيه مذاهب احدها انه للاباحة حقيقة لتبادرها الى الذهن فى ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة الحقيقة وهذا هو المحكى عن نص الشافعى ونقله ابن برهان عن اكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وغيره الثانى انه للوجوب حقيقة لان الصيغة تقتضيه ووروده بعد الحظر لا ينافيه وعليه القاضى ابو الطيب والشيخ ابو اسحاق الشيرازى وابو المظفر السمعانى والامام الرازى والبيضاوى ونقله الشيخ ابو حامد عن اكثر اصحابنا ثم قال وهو قول كافة الفقهاء واكثر المتكلمين الثالث الوقف وعليه امام الحرمين كما حكيته فى آخر الابيات قال الزركشى ولم يحكوا هنا القول الآتى فى مسئلة النهى من رجوع الحال الى ما كان قبلها ولا يبعد طرده وقال العراقى وكان شيخ الاسلام سراج الدين البلقينى يقول انه المختار هنا فانه للاباحة فى قوله واذا حللتم فاصطادوا وللايجاب فى قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فالاصطياد كان قبل تحريمه مباحا فاستمر كذلك انتهى وقتلوا المشركين قبل تحريمه في هذه المدة كان واجبا فاستمر كذلك صح

وقد اشرت

وقد اشرت الى هذا القول من زيادتى وذكر الامام فخر الدين ان ورود الامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم ومثل له بقوله صلى الله عليه وسلم لما قيل له كيف نصلى عليك قولوا الحديث ومثل له العراقى بقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الوضوء من لحوم الابل توضئوا منها فيجرى فيه الخلاف المتقدم تنبيه حكى عن القاضى ابى بكر انه رغب عن تعبير الجمهور بالامر بعد الحظر وقال الاولى ان يقال افعل بعد الحظر لان افعل تكون امرا تارة وغير امر اخرى والمباح لا يكون مامورا به وانما هو ماذون فيه وقد تبعت ذلك فى النظم واختلف فى النهى الوارد بعد الوجوب على مذاهب ايضا احدها انه للاباحة كالقول به فى المسئلة قبلها نظرا الى ان النهى عن الشئ بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه كما ان الامر بالشئ بعد تحريمه يرفع المنع منه فيثبت التخيير واستدل له بقوله تعالى ان سألتك عن شئ بعدها فلا تصاحبنى الثانى انه يرفع ذلك الوجوب فيكون نسخا ويعود الامر الى ما كان عليه قبله من تحريم او اباحة الثالث انه للكراهة الرابع انه للتحريم وعليه الجمهور ومنهم القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة وفرقوا بان النهى لدفع المفسدة والامر لتحصيل المصلحة واعتناء الشارع بالاول اشد وبان القول بالاباحة فى الامر بعد الحظر بسببه وروده فى القرآن والسنة كثيرا نحو فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض فاذا تطهرن فاتوهن وهذا غير موجود فى النهى بعد الوجوب الخامس الوقف كالمسئلة قبلها وعليه امام الحرمين ايضا وهو معنى قولى وابن الجوينى فيهما

قد وقفا اى في مسألتي الامر والنهي **تنبيه** لم يتعرض الامام للنهي
بعد الاستيذان كما تعرض له في الامر قال السبكي وهو مرتب على ما فهم
من السؤال من ايجاب وندب وارشاد واباحة لان الصلة الاستفهام
عن الخبر وجوابه ايضا خبر لكن القراين ترشد الى ان المراد الاستفهام
عن الحكم الشرعي قال ومثاله حديث سعد اوصى بمالي كله قال لا
وحديث اينحني بعضنا لبعض قال لا قال والظاهر فيهما التحريم
لما فهم منه ان الاستفهام عن الاباحة وقال العراقي يحتمل ان المفهوم
منه فيهما السؤال عن الندب ويحتمل ان المفهوم من الاول السؤال عن
الندب ومن الثاني الاباحة قال ومن امثلته حديث سئل عن
لحوم الغنم فقال لا توضئوا منها والظاهر ان السؤال فيه عن الوجوب
فيكون معنى الجواب لا يجب الوضوء منها **ص مسئلة** بلغ

لطلب الماهية الامر فلا ... يفيد تكرارا ولا فورا جلا
او مرة لكنها ضروري ... وهي مفاده لدى الكثير
وقال للتكرار قوم مطلقا ... وآخرون ان بشرط علقا
او صفة وقيل بالوصف فقد ... والوقف واشتراكه سبع تعد
وقيل للفور وقيل اما ... له او العزم ووقف عما
ومن يبادر بامتثال اتصف ... مخالفا المانع ومن وقف

ش الامر المطلق اى المجرد عن القرائن لطلب فعل الماهية من غير
دلالة على مرة ولا تكرار ولا فور ولا تراخ ولكن المرة ضرورية
اذ لا بد منها في الامتثال ولا توجد الماهية باقل منها فهي من
ضروريات الاتيان بالمأمورية وهذا اختيار الامام الرازي
مع

مع نقله له عن الاقلين اى عدم الدلالة على المرة واما عدم الدلالة
على الفور او التراخي فهو منسوب الى الشافعي واصحابه واختاره في
الامرين الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وقيل انه يدل على المرة بلفظه
وانها مدلوله فلا يحمل على التكرار الا بدليل وهو قول الاكثرين كما بينته
من زيادتي فقد حكاه الشيخ ابو اسحاق عن اكثر اصحابنا وابي حنيفة
واكثر الفقهاء واختاره القاضي ابو الطيب والشيخ ابو حامد وقال انه
مقتضى قول الشافعي وقيل انه للتكرار مطلقا وعليه الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرائني وابو حاتم القزويني فيجب استيعاب العمر به دون
ازمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان وقيل ان علق
على شرط او صفة اقتضى التكرار بحسب تكرار المعلق به والا فلا
مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فيتكرر الطهارة
والقطع والجلد بتكرار الجنابة والسرقة والزنا وقيل ان المعلق
بالصفة يقتضي التكرار دون المعلق بالشرط وارتضاه القاضي
ابو بكر وحكايته من زيادتي وقيل انه مشترك بين التكرار والمرة
فيتوقف اعماله في احدهما على قرينة وحكايته ايضا من زيادتي
وقيل بالوقف اى انه لاحدهما ولا نعرفه فلا يحمل على واحد منهما الا
بقرينة ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كامر الحج والعمرة وامر الصلاة لهم
والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة او في احدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه او هو التكرار
لانه الاغلب او المرة لانه المتيقن او في القدر المشترك بينهما حذرا من

الاشتراك والمجاز وهو الاول الراجح جرى الاقوال ووجه القول
بالتكرار في المعلق ان التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر
بتكرر علته ووجه ضعفه بان ذلك ليس من الامر بل من خارج
والمقيد ون ذلك بالوصف دون الشرط وهم الذين لم يروا
تعليق الحكم بالشرط يفيد كونه علة له بل خصوا ذلك بالصفة
فهذه سبعة اقوال وقيل انه للفور اى المبادرة عقب وروده
بالفعل وعليه الحنفية والحنابلة وحكاه القاضي عبد الوهاب
عن المالكية وقال به من اصحابنا الصيرفي والقاضي ابو حامد
وقيل للفور او العموم في الحال على الفعل بعد وعليه القاضي ابو
بكر بناء على اصله في الواجب الموسع انه يجب العزم فيه عند
التاخير وقيل انه للتراخي وعليه طائفة من الواقفية كما قال
في عروس الافراح نقلا عن العدة لابن الصباغ وقيل بالوقف
وفيه قولان احدهما عدم العلم بمدلوله والثاني انه مشترك
بين الفور والتراخي وهو معنى قولي ووقف عما واقتصر في
جمع الجوامع على حكاية انه مشترك قال شارحه ولو عبر
بالوقف لتناول القول بالاشتراك والوقف معا كما فعل في
مسئلة المرة والتكرار فلذا للتعبير به ومنشأ الخلاف استعماله
فيهما كامر الايمان وامر الحج فهل هو حقيقة فيهما لان الاصل في
الاستعمال الحقيقة او في احدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه
او هو الفور لانه احوط او التراخي لانه يسع عن الفور بخلاف
العكس لامتناع التقديم او في القدر المشترك بينهما حذرا من

او العزم صح

مم

الاشتراك والمجاز وهو الاول الراجح اى طلب الماهية من غير تعرض
لوقت من فور او تراخ فهذه ستة اقوال وسواء قلنا ان الامر للفور
ام لا لو بادر الى فعله اول الوقت كان ممتثلا للامر وقيل لا يكون
ممتثلا لجواز ارادة التراخي وقيل بالوقف للشك في ان المراد به
الفور او التراخي

ص واستلزم القضاء عند الرازي   وعابد الجبار والشيرازي
وهو بآخر لدى الجمهور رجح   والارجح الاتيان بالمأمور
يستلزم الاجزا وان الامرا   بالامر بالشيء ليس بالشيء امرا
وان الآمر بلفظ يشمله   خلاف ما في العام يأتي يدخله
وان في المأمور مطلقا دخل   نيابة الا لمانع حصل

ش فيه مسائل الاولى اذا اخرج المكلف الواجب عن وقته المعين
له شرعا فهل يجب القضاء بالامر السابق بمعنى انه يستلزمه لا
لتعارض بطلب استدراكه اذ القصد منه الفعل لا انه عينه او لا
يجب القضاء الا بامر جديد والقصد من الامر الاول الفعل في الوقت
لا مطلقا قولان الاكثرون على الثاني وعبد الجبار والشيخ ابو اسحاق
الشيرازي والرازي على الاول قيل والنقل عن الشيرازي سهو
فانه صحح في لمعه وشرحه قول الاكثرين والرازي المذكور قال
العراقي هو الامام فخر الدين وقال الشيخ جلال الدين هو ابو بكر
من الحنفية والامر الجديد في قضاء الصلاة حديث الصحيحين
من نسي الصلاة فليصلها اذا ذكرها وحديث مسلم اذا رقد
احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها وفي قضاء

الصوم قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر اى فافطر فعدة
من ايام اخر الثانية الاصح ان الاتيان بالمامور به على الوجه
الذى امر به يستلزم الاجزاء بناء على ان الاجزاء الكفاية فى
سقوط الطلب وقيل لا يستلزمه بناء على انه اسقاط القضاء
لجواز ان لا يسقط المأتى به بان يحتاج الى الفعل ثانيا الثالثة
الاصح ان الامر لزيد مثلا بان يامر غيره بشىء ليس امرا لذلك
الغير بذلك الشىء اى لا يصيره مامورا من جهة الآمر به الاول
كقوله صلى الله عليه وسلم فى الاولاد مروهم بالصلاة وهم ابناء
سبع فليس الصبيان مامورين بذلك وقيل هو امر به والا فلا فائدة
فيه لغير المخاطب فان قامت قرينة على ان غير المخاطب مامور
بذلك الشىء فلا خلاف الرابعة الاصح ان الآمر بلفظ يتناوله
داخل فى ذلك اللفظ نظرا لعموم الامر وكونه امرا لا ينافيه
وعزاه الهندى للاكثرين لكن قال الزركشى ان الاكثرين وهو
مذهب الشافعى على عدم الدخول لا سيما على قول من شرط فى الامر
العلو لبعد ان يريد الآمر نفسه ومثل الشيخ جلال الدين المسئلة
بقول السيد لعبده اكرم من احسن اليك وقد احسن هو اليه
قال وقد تقوم قرينة على عدم الدخول فلا يدخل قطعا كما فى قوله له
تصدق على من دخل دارى وقد دخلها هو وقد اعترض على ابن
السبكى بانه كيف يجتمع ما صححه هنا مع قوله فى آخر العام الاصح
ان المخاطب داخل فى خطابه ان كان خبرا لا امرا وقد اعترف فى
منع الموانع بجودة الايراد ثم جمع بحمل كلامه هنا على الانشاء

سواء

سواء صدر عن المنشئ للحكم وهو الله او عن المبلغ عنه وهو النبى صلى الله
عليه وسلم وكلامه هناك على الخطاب اعم من كونه انشاء او خبرا
قال الزركشى ولا يخفى ما فيه من التعسف مع وروده فى الصورة التى
يجتمعان فيها ولو جمع بينهما بحمل ما هنا على ما اذا تناوله الخطاب كقوله
ان الله يامرنا بكذا وما هناك على ما اذا لم يتناوله كقوله ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة لكان اولى ولهذا لم يدخل موسى فى ذلك الامر
بدليل قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون ولا يظن بموسى ذلك قال
وقوله هنا بلفظ يتناوله ولم يذكر هذا القيد هناك صريح فيما ذكرته
قال والعجب منه كيف لم يقع على هذا وهو ظاهر من لفظه قال وقد
رأيت فى التمهيد لابى الخطاب هذا التفصيل فى هذه المسئلة ففرق
المصنف المسئلة فى موضع وذكر كل شق فى موضع انتهى واما الشيخ
جلال الدين فانه قرر التناقض وقال انه صحح فى كل من الموضعين
بحسب ما ظهر له الخامسة الاصح جواز دخول النيابة فى المامور به
ماليا كان او بدنيا الا لمانع كما فى الصلاة ومنع المعتزلة دخولها
فى البدنى قالوا لان الامر به انما هو لقهر النفس وكسرها بفعله
والنيابة تنافى ذلك الا لضرورة كما فى الحج واجاب اصحابنا بعدم المنافاة
لما فيها من بذل المؤنة او تحمل المنة ص مسئلة

الامر نفسيا بشىء عينا	نهى عن الضد الوجودى عندنا
والنهى والسيف له تضمنا	وقيل لا ولا وقيل ضمنا
الحتم لا الندب ولا اللفظ على	مرجح وليس عينا للملا
والنهى قيل امر ضد قطعا	وعكسه وقيل خلف يرعى

ش اختلف في الامر النفسي لشيء معين هل هو نهي عن ضده الوجودي
اولا على مذاهب احدها انه عين النهي عنه سواء كان ايجابا او ندبا و
سواء كان الضد واحدا كضد السكون اى التحرك ام اكثر كضد القيام اى
القعود وغيره وهذا قول الاشعري والقاضي ابي بكر ونصره في
التقريب الثاني انه ليس عينه ولكن يتضمنه عقلا وعليه الامام
الرازي والآمدي ونقل امام الحرمين ان القاضي ابا بكر صار اليه في
آخر مصنفاته ونقله الشيخ ابو حامد عن اكثر اصحابنا فالامر بالسكون
مثلا اى طلبه على هذا متضمن للنهي عن التحرك اى طلب الكف عنه
وعلى الاول هو نفسه بمعنى ان الطلب واحد هو بالنسبة الى السكون
امر والى التحرك نهي كما يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء قربا والى الآخر
بعدا ودليل القولين انه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده
كان طلبه طلبا للكف او متضمنا لطلبه المذهب الثالث انه ليس
عين النهي عن ضده ولا يتضمنه لجواز ان لا يحضر الضد حال الامر فلا
يكون مطلوب الكف به وعليه امام الحرمين والغزالي وابن الحاجب
وقال الكيا انه الذي استقر عليه رأى القاضي الرابع ان امر الايجاب
يتضمن النهي عن الضد لاقتضائه الذم على الترك دون امر الندب لان
اضداده مباحة غير منهي عنها وقد اعتبر في تصوير المسألة ثلاثة قيود
كون الامر نفسيا والمأمور به معينا والضد وجوديا للاحتراز عن
العدمي وهو ترك المأمور فان الامر نهي عنه او يتضمنه قطعا فهو لك
قم نهي عن ترك القيام قطعا وهل هو نهي عن التلبس بضد من اضداده
الوجودية كالقعود هو محل الخلاف وعن المبهم من اشياء فليس الامر به

بالنظر

بالنظر الى ما صدق نهيا عن ضده منها ولا يتضمنه قطعا وعن اللفظي
فليس عين النهي قطعا ولا يتضمنه على الاصح وقيل يتضمنه بمعنى انه اذا
قيل اسكن فكانه قيل لا تتحرك ايضا لانه لا يتحقق السكون بدون الكف
عن التحرك واما النهي النفسي عن الشيء تحريما او كراهة فهل هو امر بضده
فيه ثلاثة طرق قيل نعم قطعا بناء على ان المطلوب في النهي فعل
الضد وعليه القاضي ابو بكر وقيل لا قطعا بناء على ان المطلوب فيه
انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب واسقطه من جمع الجوامع وزدته
في النظم وقيل هو على الخلاف في الامر ففي قول هو عين الامر بالضد
وقول يتضمنه وقول لا ولا وقول نهي التحريم متضمن دون نهي الكراهة
والنهي اللفظي يقاس بالامر اللفظي ص مسـألة

ان لم يكن تعاقب الامران ... او يتماثلا هما غيران
والمتعاقبان ان تماثلا ... وما من التكرار مانع ولا
عطف فقيل بهما فليعملا ... وقول تاكيد ووقف نقلا
في عطف التأسيس رجح في الاصح ... وغيره مهما بعادي رجح

ش اذا صدر من الآمر امران فلهما احوال احدها ان يكونا غير متعا قبين
اى لا يكون الثاني عقب الاول بل بينهما تراخ فهما غيران بلا خلاف
ويجب العمل بهما سواء تماثلا ام لا الثانية ان يتعاقبا ولكنهما
مختلفان غير متماثلين فكذلك يجب العمل بهما قطعا سواء امكن
الجمع بينهما كصل وصم او امتنع كصل وادّ الزكاة الثالثة ان يتعاقبا
ويتماثلا وهي قسمان احدهما ان يكون هناك مانع من التكرار من
عقل او شرع او عادة فالثاني تاكيد قطعا نحو اقتل زيدا اقتل زيدا

اواعتق عبدك اعتق عبدك أو اسقني ماء اسقني ماء لاندفاع الحاجة
بالاول في العادة القسم الثاني ان لا يكون مانع من التكرار وذلك
نوعان احدهما ان لا يعطف الثاني على الاول نحو صل ركعتين صل ركعتين
ففيه اقوال احدها انه يعمل بهما لان التأسيس اولى من التأكيد وعزاه
الصفي الهندي للاكثرين ثانيها انه تاكيد فلا يجب سوى مرة لكثرة
التأكيد في كلامهم وعليه الصيرفي ثالثها الوقف لتعارض الامرين
وعليه ابو الحسين البصري النوع الثاني ان يعطف وهو ضربان
احدهما ان لا يكون هناك مرجح للتاكيد نحو صل ركعتين وصل ركعتين
فقولان اصحهما انه يجب الحمل على التأسيس فيتكرر المأمور به لظهور
العطف فيه من غير معارض والثاني انه يحمل على التاكيد فيجب مرة لانه
المتيقن الضرب الثاني ان يكون هناك مرجح للتاكيد من امر عادي
نحو صل ركعتين وصل الركعتين فيقدم التاكيد لرجحانه بالتعريف اذ
القاعدة في المعرف بعد المنكر انه عين الاول نحو ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول تنبيه عبارة جمع الجوامع وفي
المعطوف التأسيس ارجح وقيل التاكيد فان رجح التاكيد بعادي قدم
والا فالوقف فقوله والا فالوقف فسره الزركشي بان لا يترجح التاكيد
بل يتساويان فيجب الوقف قال العراقي والذي يظهر عندي ان هذه
الصورة لا وجود لها فانه اذا عطف الثاني على الاول فذلك يقتضي
التأسيس فاما ان يعارضه ما يقتضي التاكيد فيقدم اولا فيؤخر كما
تقرر فاين حالة الوقف قال لكن هذه العبارة لابن الحاجب ومثل
ذلك شراحه بقوله اسقني ماء واسقني الماء وهذا انما يظهر مثالا لا

لحالة ترجيح التاكيد في العطف فقد ظهر الخلل في تصوير حالة الوقف
وحكمها انتهى قلت والامر كما قال ولذلك حذفتها من النظم ص
النهي هو اقتضاء الكف عن فعل بلا كف وللدوام مطلقا جلا ش بلغ
النهي اقتضاء الكف عن الفعل لا بقول كف ونحوه فخرج باضافة
الاقتضاء وهو الطلب الى الكف الامر وبقي لنا لا بقول كف ونحوه
قولك كف عن كذا او امسك وذر ودع ونحوها فانها اوامر وان
اقتضت كفا وقضيته عند الاطلاق الدوام اى يفيد الانتهاء عن
المنهي عنه دائما فان قيد بمرة واحدة حمل عليها وحكى في جمع الجوامع
قولا انه للدوام مطلقا قال شراحه وهو غريب لم نره لغيره فلذا
حذفته قلت والظاهر انه وجد في عبارة بعضهم انه للدوام
مطلقا والمقصود بها انه انما يفيد اذا ورد مطلقا لا مقيدا فظن ان
المراد انه لا يخرج عنه ولو قيد فحكاه قولا وهو ظاهر الفساد
ص ولفظه للحظر والكراهة واليأس والارشاد والاباحة
والاحتقار وللتهديد بيان عاقبة تسوية دعا امتنان
ش ترد صيغة النهي اى لا تفعل لمعان التحريم نحو ولا تقربوا الزنا
والكراهة نحو ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون والاباحة وهي من
زيادتي كالنهي بعد الايجاب في قول ذكره العراقي في شرحه والشيخ
بهاء الدين في عروس الافراح والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم والفرق بينه وبين الكراهة كالفرق بينه وبين
الندب ولهذا اختلف اصحابنا في ان كراهة المشمس شرعية او ارشادية
اى يتعلق بها الثواب او ترجع لمصلحة طبية واليأس نحو لا تعتذروا

اليوم والدعا نحو ربنا لا تزغ قلوبنا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء اى عاقبة امرهم الحيوة لا الموت والاحتقار والتقليل وهما بمعنى واحد نحو ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به اى فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله قال العراقى والاقتصار على احدهما اولى اى لئلا يوهم تغايرهما فلذا اقتصرت على الاحتقار كما صنع قوم والتهديد وهو من زيادتى وذكره في تلخيص المفتاح كقولك لمن لا يمتثل امرك لا تمتثل امرى وذكره في عروس الافراح ورودها للتسوية وقد زدته نحو اصبروا او لا تصبروا والاهانة نحو اخسئوا فيها ولا تكلمون والتمنى نحو لا ترحل ايها الشباب والامتنان ولم يمثل له وقد زدته ويمكن ان يمثل له وذكر في المحصول ورودها للخبر نحو لا يمسه الا المطهرون

ص وفي الارادة وفي التحريم ما · في الامر والعلو والاستعلا انتمى
والنهي عن فرد وقد تعدد · جمعا وفرقا وجميعا اقصد

ش هل يعتبر في النهي ارادة الدلالة باللفظ على الترك اولا فيه الخلاف الماضي في الامر وهل هو حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما او في احدهما ولا نعرفه او في القدر المشترك فيه الاقوال السابقة في الامر والجمهور على الاول وهل يعتبر فيه العلو والاستعلاء او الاول او الثاني اولا يعتبران فيه اقوال الامر واصحها الاخير والتنبيه على ذلك من زيادتى ثم النهي قد يكون عن فرد وهو ظاهر وقد يكون عن متعدد وهو ثلاثة اقسام احدها ان يكون النهي عن الجمع اى الهيئة الاجتماعية كالحرام المخير نحو لا تفعل هذا او ذاك فله فعل ايهما شاء على انفراده

فالمحرم

فالمحرم الجمع بينهما لا فعل احدهما فقط ثانيها عكسه وهو النهي عن الفرق دون الجمع كحديث الصحيحين لا يمشى احدكم في نعل واحدة لينعلهما جميعا او ليخلعهما جميعا فالنعلان منهي عنهما لبسا او نزعا من جهة الفرق بينهما في ذلك لا الجمع فيه ثالثها ان يكون النهي عن الجميع اى عن كل واحد سواء اتى به منفردا او مع الآخر كالنهي عن الزنا والسرقة

ص مسئلة

مطلق نهي الحظر كالتنزيه · على الاصح في الذى عليه
جمهورهم يعطى الفساد شرعا · وقيل بل معنى وقيل وضعا
ان عاد قال السلمي او احتمل · رجوعه للازم او ما دخل
والنهي للخارج كالتطهر · بالغصب لا يفيده عند الاكثر
وقيل بل يعطى الفساد مطلقا · والفخر في عبادة قد انتقى
والمنع مطلقا رأى النعمان · قال وما للعين يستبان
فساده لكونه لم يشرع · ويفهم الصحة ان وصفا رعى

ش مطلق النهي عن الشيء نهى تحريم هل يدل على فساده فيه مذاهب احدها وعليه الاكثرون فيما حكاه صاحب جمع الجوامع وحكاه ابن برهان عن نص الشافعي التفصيل فان كان النهي راجعا الى امر داخل في المنهي عنه او لازم له اقتضى الفساد وان كان لامر خارج غير لازم لم يقتضه وسواء في القسمين العبادات والمعاملات مثال الاول النهي عن صلاة الحائض وصومها لفقد شرطهما من الطهارة وعن صوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله والنهي عن بيع الملاقيح وهي ما في البطون من الاجنة لانعدام ركن من

البيع وهو المبيع وعن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة
اللازمة بالشرط ووجه الفساد في ذلك في العبادة منافاة المنهي
عنه لان يكون عبادة اي مامورا به وفي المعاملة استدلال الاولين
من غير نكير على فسادها بالنهي عنها ومثال الثاني الوضوء بالماء
المغصوب فان النهي فيه راجع الى اتلاف مال الغير وهو امر خارج
غير لازم للوضوء لحصوله بغير الوضوء ايضا والبيع وقت النداء
يوم الجمعة فان النهي فيه راجع الى تفويت الجمعة وهو امر خارج
غير لازم للعقد لحصوله بغير البيع ايضا فان شك هل هو راجع
الى داخل او خارج حكمنا بفساده ايضا كما قال ابن عبد السلام وهو
السلمي المذكور في النظم قال في القواعد كل تصرف نهي عنه ولم يعلم لما
ذا نهي عنه فهو باطل حملا للفظ النهي على الحقيقة المذهب الثاني
انه يقتضي الفساد مطلقا في العبادات والمعاملات سواء رجع الامر
داخل او خارج وعليه الامام احمد فابطل الوضوء بماء مغصوب
والصلاة في مكان مغصوب الثالث انه انما يقتضي الفساد في
العبادات فقط دون المعاملات وفسادها بفوات ركن او شرط عرف
من خارج عن النهي وعليه ابو الحسين البصري واختاره الامام
فخر الدين ونقله في جمع الجوامع عن الغزالي ايضا واعترض بتصريحه
في المستصفى بخلافه الرابع انه لا يقتضي الفساد مطلقا وعليه ابو
حنيفة ثم قال ان كان النهي عنه لعينه كصلاة الحائض وبيع الملاقيح
فهو غير مشروع اصلا فيترتب على ذلك فساده فهو امر عرضي لا
من النهي وان كان لوصفه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة

الله

الله وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة فالنهي فيه يفيد
صحته لان النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده والا كان النهي
عنه لغوا كقولك للاعمى لا تبصر فيصح صوم النحر لكن عن النذر ويصح
البيع المذكور لكن باسقاط الزيادة وعلى المذهب الاول هل اقتضاء
النهي للفساد من جهة الشرع اذ لا يفهم الا منه او من جهة اللغة لفهم
اهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ او من جهة المعنى لان النهي يدل على
قبح المنهي عنه وهو مضاد للمشروعية اقوال اصحها الاول وعليه
ايضا هل يختص ذلك بنهي التحريم او يجري في نهي التنزيه قولان
اصحهما الثاني مثال ما عاد النهي فيه الى داخل او لازم صلاة
النفل في الاوقات المكروهة فلا يصح وان قلنا انها تنزيهية على
الاصح ومثال ما عاد الى خارج الصلاة في الامكنة المكروهة
وخرج بتقييد النهي بالمطلق ما اقترن به ما يدل على الفساد او
الصحة فليس من محل الخلاف تنبيه هذا الذي قررته نظما وشرحا
هو الكلام المفيد المنتظم ووقع في جمع الجوامع كلام لا يكاد يعقل
معناه فانه قال مطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد
شرعا وقيل لغة وقيل معنى فيما عدا المعاملات مطلقا وفيها ان
رجع قال ابن عبد السلام او احتمل رجوعه الى امر داخل او لازم وفاقا
للاكثر وقال الغزالي والامام في العبادات فقط فان كان لخارج كا
لوضوء بمغصوب لم يفد عند الاكثر وقال احمد يفيد مطلقا فرجح
اولا ان النهي يدل على الفساد في العبادات مطلقا وان التفصيل
انما هو في المعاملات وحكاه عن الاكثر والوضوء من العبادات

فاقتضى كلامه فيه الفساد اذا كان بمغصوب ثم حكى فيه عن الاكثر
عدم الفساد وهو كلام متدافع اوله يعطى الفساد فى العبادات سواء
رجع النهى فيها الى داخل ام خارج وآخره يخصه بما رجع النهى فيه
منها الى داخل وقد تنبه لذلك الشيخ ولى الدين فنبه عليه فى شرحه
وتكلف الشيخ جلال الدين تاويله فلذلك اصلحته فى النظم والسلمى
هو شيخ الاسلام سلطان العلماء عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام
ابن ابى القاسم احد الائمة الجامعين بين العلم والورع والكرامات
وصفه ابن السبكى فى طبقاته بالاجتهاد المطلق له مجاز القرآن والتفسير
والقواعد ومختصر النهاية لامام الحرمين مات بمصر سنة ستين وستمائة

ص والنفى للقبول قيل قد افاد صحته وقيل بل يعطى الفساد
ونفى الاجزا كالقبول عنه وقيل اولى بالفساد منه

ش فيه مسئلتان الاولى اذا ورد من الشرع نفى القبول عن عبادة
فهل يدل ذلك على صحتها او فسادها فيه قولان وجه الاول ان القبول
والصحة متغايران يظهر اثر الاول فى الثواب والثانى فى عدم القضا
وقال الثانى بل هما متلازمان وكان الخلاف مبنى على تفسير القبول
وفيه قولان حكاهما ابن دقيق العيد احدهما انه ترتب الغرض المطلوب
من الشئ على الشئ يقال قبل عذر فلان اذا رتب عليه الغرض المطلوب
وهو عدم المؤاخذة وعلى هذا فالصحة والقبول متلازمان والثانى
انه كون العبادة بحيث يترتب الثواب عليها وعلى هذا فهو اخص
من الصحة فكل مقبول صحيح ولا ينعكس ومن استعماله مع الفساد
حديث لا يقبل الله صلاة احدكم اذا احدث حتى يتوضأ وحديث لا

يقبل

يقبل الله صلاة حائض اى من بلغت سن الحيض الا بخمار ومن استعماله
حيث لا فساد حديث من شرب الخمر لم تقبل له صلاة اربعين صباحا
وحديث ثلاثة لا تقبل لهم صلاة الرجل يؤم القوم وهم له كارهون
والرجل لا يأتى الصلاة الا دبارا ومن اعتبد محررا وحديث من سمع
المنادى فلم يمنعه من اتيانه عذر لم يقبل الله الصلاة التى صلى اخرجه
ابو داود والحق ان نفى القبول لا يفيد الصحة ولا الفساد بل قد يجامع
هذا وقد يجامع هذا وفهمهما من خارج وقال الشيخ ولى الدين ما نفى
فيه القبول ان قارنه معصية كالاحاديث الاخيرة فانتفاء القبول
اى الثواب لان اثم المعصية احبطه فيفيد الصحة وان لم تقارنه معصية
كالحديثين الاولين فانتفاء القبول بسبب انتفاء شرط وهو الطهارة
فى الاول وستر العورة فى الثانى فيفيد الفساد لانتفاء المشروط
بانتفاء شرطه الثانية نفى الاجزا كنفى القبول فى جريان الخلاف
فيه هل يفيد الفساد او الصحة فقيل يفيد الفساد بناء على ان الاجزاء
الكفاية فى سقوط التعبد وقيل الصحة بناء على انه اسقاط القضا
فان ما لا يسقطه قد يصح كصلاة فاقد الطهورين وقيل انه اولى
بالفساد من نفى القبول لتبادر عدم الاعتداد منه الى الذهن ولان
الصحة قد توجد حيث لا قبول ولا توجد حيث لا اجزاء كحديث الدار
قطنى لا تجزى صلاة لا يقرأ الرجل فيها بام القرآن

بلغ

ص العام
العام لفظ يشمل الصالح له من غير حصر والصحيح دخله
نادرة وصور لم تقصد ويدخل المجاز فى المعتمد

ش العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر فقصد بنا باللفظ نعم

منه انه من عوارض الالفاظ والمراد به لفظ واحد احترازا عن
الالفاظ المتعددة الدالة على اشياء متعددة وقولنا يستغرق يخرج
المطلق فانه لا يدل على شيء من الافراد اصلا والنكرة في الاثبات
مفردة او مثناة او مجموعة او عددا فانها انما تتناول الافراد الصالحة
لها على سبيل البدل لا الاستغراق والشمول نحو اكرم رجلا وتصدق
بخمسة دراهم وقولنا الصالح له يدخل اللفظ المستعمل في حقيقته كما
نقل الآمدي عن الشافعي انه حمل المشترك على معنييه من باب العموم
خلاف تقييد البيضاوي الحد بقوله بوضع واحد ليخرجه ومثله
المستعمل في حقيقته ومجازه او مجازيه وقولنا من غير حصر يخرج اسماء
العدد فانها متناولة للصالح لها لكن مع حصر كعشرة ومثله
النكرة المثناة كرجلين ثم نبهت على ثلاث مسائل الاولى الصحيح ان
الصورة النادرة تدخل في العموم نظرا لعموم اللفظ وقيل لا نظرا
للمقصود قال الزركشي زعم ابن السبكي ان الشيخ ابا اسحاق الشيرازي
حكى فيه خلافا ولم اجده في كتبه وانما يوجد في كلام الاصوليين
اضطراب فيه يمكن ان يؤخذ منه الخلاف وكذا في كلام الفقهاء
ولهذا اختلفوا في المسابقة على الفيل على وجهين اصحهما نعم لحديث
ابي داود لا سبق الا في خف او حافر والفيل ذو خف والثاني لا لان
المسابقة عليه نادرة عند المخاطبين بالحديث وفي البسيط لو اوصى
براس من رقيقه جاز دفع الخنثى لان العموم يتناوله وفي وجه لا
لانه نادر لا يخطر بالبال فان قامت قرينة على قصد النادرة دخلت
قطعا الثانية الصحيح دخول الصور التي لم تقصد في العموم فان اللفظ

متناول

متناول لها ولا انضباط للمقاصد وقيل لا نظرا للقصد واليه ميل
الحنابلة ومن امثلته ما في البسيط لو وكله بشراء عبيد فلان وفيهم
من يعتق عليه ففي شرائه وجهان منشؤهما التعلق بالعموم والالتفات
الى المقصود فان قامت قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا
قال ابن السبكي وليست غير المقصودة هي النادرة كما توهم بعضهم بل
النادرة هي التي لا تخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعها وغير
المقصودة قد تكون مما يخطر بالبال ولو غالبا الثالثة الصحيح
ان المجاز كالحقيقة في انه قد يكون عاما نحو جاءني الاسود الرماة
الازيدا فلم ينقل عن احد من ائمة اللغة ان الالف واللام او النكرة في
سياق النفي او غيرهما من صيغ العموم لا تفيده الا في الحقيقة وخالف
بعض الحنفية فزعم ان المجاز لا يعم بصيغته لانه ثبت على خلاف الاصل
للحاجة اليه وهي تندفع في المقترن باداة عموم ببعض الافراد فلا
يراد به جميعها واستدل الاولون على ان العام قد يكون مجازا بحديث
المستدرك الطواف بالبيت صلاة الا ان الله اباح فيه الكلام
فان الاستثناء معيار العموم فدل على تعميم كون الطواف صلاة وكونه
صلاة مجاز تنبيه قال الزركشي عبارة جمع الجوامع وانه يكون
مجازا مقلوبة والصواب وان المجاز يدخل العموم فان صورة المسئلة
ان يشتمل المجاز على السبب المقتضي للعموم من اللام وغيرها والمحل
قابل للعموم ولهذا ذكر صاحب البديع المسئلة في بحث المجاز لا في
العموم انتهى والشيخ جلال الدين سوى بين العبارتين اي قولنا
المجاز يدخل العموم والعموم يدخل المجاز والامر كذلك

ص وانما يعرض للالفاظ لا معنى ولا الذهنى فى رأى على
يقال للمعنى اخص واعم والخاص والعام به اللفظ القسم
ش فيه مسئلتان الاولى العموم من عوارض الالفاظ قطعا وليس المراد
وصف اللفظ به مجردا عن المعنى بل اعتبار معناه الشامل للكثرة
قال الزركشى وعطف جمع الجوامع ذلك على ما عبر فيه بالاصح يقتضى
خلافا فيه وليس كذلك فلذلك اصلحته فى النظم وهل هو من عوارض
المعانى ايضا الاصح لا وقيل نعم فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام
اى شامل لمعان متعددة حقيقة ذهنيا كان كمعنى الانسان او
خارجيا كمعنى المطر والخصب لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل
والمرأة وعم المطر والخصب وقيل انه من عوارض المعانى الذهنية
حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيها بخلاف الخارجية فلا توصف
بها الا مجازا اذ كل موجود فى الخارج متخصص بمحل وحال مخصوص
لا يوجد فى غيره فيستحيل شموله لمتعدد فالمطر والخصب فى محل
مثلا غيرهما فى محل آخر وهذا بحث للصفى الهندى ومحل الخلاف
فى المعانى المستقلة كالمقتضى والمفهوم اما المعانى التابعة للالفاظ
فلا خلاف فى عمومها لان لفظها عام الثانية يقال فى اصطلاح
اهل الاصول للمعنى اعم واخص واللفظ عام وخاص تفرقة بين
الدال والمدلول قال القرافى وخصت المعانى بصيغة افعل التفضيل
لانها اهم من الالفاظ ومنهم من يقول فيها عام وخاص ايضا
والتصريح باخص وخاص من زوائد النظم
ص والحكم فيه نفيا او ضدا جلا لكل فرد بالمطابقة لا

مجموع

مجموع الافراد ولا الماهيه فالحنفى مطلقا قطعيه
دلالة العام واصل المعنى نحى فقط وكل فرد ظنا
ش الحكم على الشىء الشامل المتعدد تارة يكون على كل فرد فرد بحيث
لا يبقى فرد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان اى كل واحد على انفراده
وتارة يكون على مجموع الافراد من حيث هو مجموع كقولنا كل رجل
يحمل الصخرة اى المجموع لا كل واحد وتارة يكون على الماهية من
حيث هى من غير نظر الى الافراد كقولنا الرجل خير من المرأة اى
حقيقته افضل من حقيقتها لا كل فرد اذ قد يفضل بعض افرادها على
بعض افراده والحكم فى العام من النوع الاول فقوله تعالى اقتلوا
المشركين منزل منزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وهكذا
حتى لا يبقى فرد منهم الا تناوله اللفظ وكذا قوله ولا تقتلوا النفس
التى حرم الله الا بالحق وهذان مثالا الاثبات والنفى وقولى كالاصل
بالمطابقة اشارة الى الرد على القرافى حيث انكر ذلك قائلا ان دلالة
المطابقة دلالة اللفظ على مسماه بكماله ولفظ العموم لم يوضع لزيد
فقط حتى تكون دلالته عليه بالمطابقة وقد اجاب عنه الاصفهانى
بان قوله اقتلوا المشركين فى قوة جمل متعددة لما تقرر من تناوله
لكل فرد فرد فاللفظ لا يدل على قتل زيد المشرك بخصوص كونه
زيدا بل لعموم كونه فردا من تلك الجمل والذى فى ضمن ذلك المجموع
دال عليه مطابقة ثم اختلف فى دلالة العام على كل فرد بخصوصه
بحيث يستغرق هل هى قطعية او ظنية فالحنفية على الاول للزوم معنى
اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه والثانى فعلية على الثانى لاحتماله

للتخصيص وان لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص في العمومات ومحل
الخلاف في المتجرد عن القرائن فان اقترن به ما يدل على التعميم فد
لالته على الافراد قطعية وفاقا نحو والله بكل شئ عليم لله ما في
السموات وما في الارض او ما يدل على ان المحل غير قابل للتعميم فهو كا
لمجمل يجب التوقف فيه الى ظهور المراد منه نحو لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنة

ص الفخر والسبكي لا القرافي   عموم الاشخاص اذا يوافي
يستلزم العموم في الازمنة   وكل الاحوال وفي الامكنة

ش قال الامام فخر الدين وقبله السمعاني في القواطع وبعده السبكي
العام في الاشخاص عام في الاحوال والازمنة والبقاع لانه لا غنى
للاشخاص عنها فقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة اي على اي حال كان وفي اي زمان ومكان
وخص منه المحصن فيرجم واقتلوا المشركين اي كل مشرك على اي
حال كان وفي اي زمان ومكان وخص منه اهل الذمة والهدنة
واستدل له ابن دقيق العيد بحديث ابي ايوب انه لما قدم الشام
قال فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل الكعبة فننحرف عنها ونستغفر
الله قال فابو ايوب من اهل اللسان والشرع وقد استعمل قوله
صلى الله عليه وسلم لا تستقبلوا ولا تستدبروا عاما في الاماكن
وقال القرافي وجماعة العام في الاشخاص مطلق باعتبار الاحوال
والازمنة والبقاع فقوله اقتلوا المشركين يتناول كل مشرك
لكن لا يعم الاحوال حتى يقتل في حال الذمة والهدنة ولا الازمنة

حتى

حتى يدل على القتل يوم الاحد مثلا ولا الامكنة حتى يدل على المشركين
في ارض الهند مثلا وما خص به العام على الاول مبين للمراد بما اطلق
فيه على هذا والتصريح بنقل المسئلة عن الفخر ونقل الخلاف عن القرافي
من زيادتي ص مسئلة

كل واي والذي التي وما   ونحوها متى واين حيث ما
حقيقة فيه وقيل في الخصوص   وقيل فيهما وبالوقف نصوص

ش من صيغ العموم كل وهي اقواها مبتداة نحو كل من عليها فان او
تابعة نحو فسجد الملئكة كلهم اجمعون والذي والتي وتثنيتهما وجمعهما
واي نحو ايما الاجلين وما تفعلوا من خير وما الشرطيتان والاستفها
ميتان والموصولتان بخلاف اي الصفة والحال ومتى للزمان
شرطية واستفهامية واين للمكان شرطا واستفهاما وحيثما له
شرطا ونحوها كمن شرطا واستفهاما وموصولا وجميع وقد
اختلف في هذه الصيغ على اقوال احدها وهو الصحيح ورأي
الجمهور انها حقيقة في العموم لتبادره الى الذهن الثاني انها حقيقة
في الخصوص وهو الواحد في غير الجمع والثلاثة فيه لانه المتيقن
واستعمالها في العموم مجاز الثالث انها حقيقة فيهما فهي مشتركة
لانها تستعمل لكل منهما والاصل في الاستعمال الحقيقة الرابع الوقف
اي لا يدرى احقيقة في العموم او في الخصوص او فيهما واختاره القاضي
ابو بكر ونقله عن الاشعري ومعظم المحققين

ص والجمع ذا اضافة او ال ولا   عهد له وقيل ليس مسجلا
وابن الجويني اذا يحتمل   عهدا ولا قرينة فمجمل

ش من صيغ العموم لا باصل الوضع بل بقرينة الجمع المضاف نحو
عبيدى احرار ونسائى طوالق وقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم
والمعرف باللام نحو قد افلح المؤمنون واستدل له بقوله صلى الله
عليه وسلم فى قولنا فى التشهد السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
فانكم اذا قلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد لله صالح فى السماء والارض
ومحله ما اذا لم يكن هناك عهد محقق فان كان انصرف اليه ولا يعم
اتفاقا وقيل لا يفيد الجمع المعرف باللام العموم مطلقا وهو معنى
قولى مسجلا اى سواء احتمل عهدا ام لا وعليه ابو هاشم وابو
حامد الاسفرائنى بل هو للجنس الصادق ببعض الافراد كما فى تزوجت
النساء وملكت العبيد لانه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم
كالآيتين السابقتين وقال امام الحرمين اذا احتمل العهد والجنس
ولا دليل على احدهما فهو مجمل محتمل لهما والتصريح بمقالة امام الحرمين
على تمامها من زيادتى واقتصر فى جمع الجوامع على نقل القول عنه حينئذ
بنفى العموم ولم يبين هل يحمله على الجنس او يتوقف تنبيهات احدها
خلاف ابى هاشم والامام انما هو فى المعرف باللام دون المضاف قال
الزركشى وطرده صاحب جمع الجوامع فيه لعدم الفارق قلت وتاخيرى ذى
اللام فى النظم عن ذى الاضافة احسن فى الاشارة الى ذلك من تقديمه
فى جمع الجوامع ثانيها استشكل القول بالعموم فى المعرف باللام مع قول
سيبويه وغيره ان جمع السلامة للقلة وهى من الثلاثة الى العشرة
وحمل امام الحرمين كلام النحاة على النكرة وقال غيره لا مانع ان يكون
اصل وضعها للقلة وغلب استعمالها فى العموم لعرف استعمالى او شرعى فنظر

النحاة

النحاة الى اصل الوضع والاصوليون الى غلبة الاستعمال ثالثها استشكل
الصفاقى قولهم ان محل الخلاف حيث لا عهد مع قولهم ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب مع ان السبب قرينة فى انصرافه الى العهد واجيب
بان تقدم السبب الخاص قرينة على انه مراد لا ان غيره ليس بمراد
فمحل السبب قطعى وغيره ظنى اذ ليس فى السبب ما ينفيه

ص ومثله المفرد ان تعرفا   وان يضف والفخر مطلقا نفى
وغير ذى التاء ابو المعالى   او وحدة ميزت الغزالى

ش من صيغ العموم بقرينة المفرد المعرف باللام لتبادره الى الذهن
نحو واحل الله البيع اى كل بيع وخص منه الفاسد والمضاف كما بينته
من زيادتى وساذكر ما فيه ومحل افادة المعرف باللام ما لم يتحقق
عهد كما يؤخذ من قولى كالاصل مثله فان تحقق انصرف اليه قطعا
وقيل لا يدل على العموم مطلقا وعليه الامام فخر الدين فهو عنده للجنس
الصادق ببعض الافراد كما فى لبست الثوب وشربت الماء لانه المتيقن ما
لم تقم قرينة على العموم كما فى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقال
امام الحرمين انما يفيد الاستغراق ان تميز واحده عن جنسه بالتاء
نحو لا تبيعوا التمر بالتمر الا مثلا بمثل فان لم يتميز بها نحو الزانية والزانى
فلا ووافقه الغزالى فى ذلك ونفى ايضا العموم فيما تميز واحده بالوحدة
كالدينار والرجل اذ يقال دينار واحد ورجل واحد بخلاف ما لم يتميز
بوصفه بها كالذهب تنبيهات الاول لم يذكر فى جمع الجوامع المفرد
المضاف وقد ذكر فى المحصول انه للعموم مع انه ينكره فى المفرد
المعرف فالاضافة عنده ادل على العموم من اللام مثاله قوله تعالى

فليحذر الذين يخالفون عن امره اى كل امر الله وخص منه امر الندب
وذكر ابن السبكى المسئلة فى شرح المختصر وقال انه يفيد العموم على
الصحيح وقال الزركشي قد صرح بذلك جماعة قال ومن العجيب
قول الصفى الهندى لم ينصوا على الاضافة هنا لكن مقتضى التسوية
بين الاضافة ولام التعريف فى الجمع ان يكون فى المفرد كذلك وقال
الشيخ بهاء الدين فى عروس الافراح عجبت من اهل المعانى كيف لم يذكروا
ارادة الاستغراق من الاضافة وهى من ادوات العموم كما ان اداة
التعريف كذلك بل عموم الاضافة ابلغ الثانى قال الزركشى عموم الجمع
المحلى غير عموم المفرد المحلى لان ال تعم افراد ما دخلت عليه وقد دخلت
على جمع وفائدة هذا تعذر الاستدلال بالجمع على مفرد فى حالة
النفى او النهى لان العموم وارد على افراد المجموع والواحد ليس بجمع
وقال الشيخ جلال الدين اذا قلنا بعموم الجمع المحلى فقيل افراده جموع
والاكثر احاد فى الاثبات وغيره وعليه ائمة التفسير فى استعمال القرآن
نحو والله يحب المحسنين اى يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين
اى كلا منهم بان يعاقبهم فلا تطع المكذبين اى كل واحد منهم
قال ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال الا زيدا
ولو كان معناه جاء كل جمع من مجموع الرجال لم يصح الا ان يكون
منقطعا قال نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلد
يحملون الصخرة العظيمة اى مجموعهم قال والاول يقول قامت قرينة
الاحاد فى الآيات المذكورة ونحوها فائدة مقتضى عموم المفرد
المحلى ان الحالف بالطلاق يقع عليه بالحنث جميع الطلقات

والمنقول

والمنقول انه لا يقع غير واحدة واجاب عنه ابن عبد السلام بانها
يمين فيراعى فيها العرف لا الوضع اللغوى واجاب السبكى بان الطلاق
حقيقة واحدة وهى قطع عصمة النكاح وليس له افراد حتى يقال
انها تندرج فى العموم ولكن مراتبه مختلفة فقد يكون رجعيا وقد
يكون بائنا بينونة صغرى وقد يكون بائنا بينونة كبرى فاذا لم
يذكر المراتب ولا نواها لم يحمل الاعلى اقلها لان ال لا دلالة لها على
قوة مرتبة ولا ضعفها فلا يحمل الا على الماهية وليست آحاد المراتب
بمنزلة آحاد العموم حتى يقال بالاستغراق

ص في النفي ذو تنكير العموما وضعا وقال الحنفي لزوما
نصا مع البناء او من يعطى وفي سواه ظاهرا والشرط

ش من صيغ العموم النكرة في سياق النفي والشرط فقولي والشرط
معطوف على النفي وقولي العموما منصوب بيعطي في البيت الثاني
وهو خبر مبتدأ وفي ذو ووضعا ولزوما ونصا وظاهرا احوال ودخل
في النفي المباشر نحو ما احد قائما وغيره نحو ما قام احد وليس في
الدار رجل وسواء كان النافي ما او لم او لن او ليس او غيرها واختلف
في ان دلالتها حينئذ على العموم هل هو وضعي بالمطابقة فقال
اصحابنا نعم واختاره القرافى لما تقدم من ان الحكم في العام على كل فرد
مطابقة وقال الحنفية لا بل بطريق اللزوم نظرا الى ان النفي اولا
للماهية ويلزمه نفي كل فرد لتنتفي الماهية ضرورة واختاره
السبكي وينبني على القولين التخصيص بالنية فيصح على الاول دون
الثاني ثم النكرة ان كانت مبنية لتركبها مع لا فدلالتها على العموم

نص نحو لا اله الا الله وكذا ان اعربت ولكن زيدت معها من نحو ما
جاءني من رجل كما تقدم في مبحث الحروف وزدته هنا وان اعربت
ولم تدخلها من فدلالتها عليه ظاهرة لا نص نحو ما في الدار رجل ولا
رجل في الدار اذ يصح ان يقال بعده بل رجلان واما النكرة في سياق
الشرط فهي من زيادتي ايضا وقد قال امام الحرمين انها للعموم
نحو من يأتني بمال اجازه فلا يختص بمال قال ابن السبكي مراده العموم
البدلي لا الشمولي قال الشيخ جلال الدين وقد يكون للشمول نحو وان
احد من المشركين استجارك فاجره اي كل واحد منهم تتمة تكون
النكرة للعموم ايضا اذا كانت في معرض الامتنان نحو وانزلنا من
السماء ماء طهورا ذكره القاضي ابو الطيب تنبيه تميزت عبارة
النظم على اصله بزيادة مسئلة من ومسئلة الشرط والتصريح بنقل
اللزوم عن الحنفية وقوله في النفي اخصر من قول اصله في سياق
النفي بل قال الزركشي انه الاحسن لشموله لما كان في سياقه وما
انصب عليه

ص عرفا وعقلا ربما يوافي — كالحكم بالعين او الاوصاف
رتبه وسمي المفهوم في — قول ولفظيا عمومه نفي

ش الاكثر استفادة العموم من اللغة كما تقدم وقد يستفاد من العرف او
العقل فمن الاول اضافة الحكم الى الاعيان نحو حرمت عليكم امهاتكم الاية
فان العرف نقله من تحريم العين الى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة
من النساء من الوطئ ومقدماته ومن الثاني ترتيب الحكم على الوصف
فانه يفيد علية الوصف للحكم وذلك يفيد العموم بالعقل بمعنى انه

كلما

كلما وجدت العلة وجد المعلول مثاله اكرم العالم اذا لم يجعل اللام فيه
للعموم ولا عهد ومن الاول على قول ضعيف مفهوم الموافقة المسمى
بالفحوى اذا قلنا ان دلالته لفظية وان العرف نقل اللفظ من وضعه
الاصلي لثبوت الحكم في المذكور الى ثبوته فيه وفي المسكوت معا كما تقدم
ومن الثاني على راي ضعيف ايضا مفهوم المخالفة اذا قلنا ان دلالته
على ان ما عدا المذكور بخلاف حكمه بالمعنى والعقل لا بالعلة ولا
الشرع كما تقدم تنبيه عبارة جمع الجوامع وقد يعم اللفظ عرفا كالفحوى
وحرمت عليكم امهاتكم وعقلا كترتيب الحكم على الوصف وكمفهوم
المخالفة والخلاف في انه لا عموم له لفظي وفي ان الفحوى بالعرف
والمخالفة بالعقل تقدم قال الشيخ جلال الدين نبه بهذا الاخير على
المثالين على قول ولو قال بدله فيهما على قول كان اخصر واوضح
فلذلك عبرت به بدله وقولي ولفظيا الى آخره اي ان من خالف في
عموم المفهوم فخلافه عائد الى اللفظ والتسمية هل يسمى عاما اولا
بناء على ان العموم من عوارض الالفاظ والمعاني او الالفاظ فقط
اما جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا المذكور بما تقدم من عرف
او عقل

ص نعم والاستثناء معيار العموم — على نزاع والاصح لا عموم
للجمع نكرا والاصح جائزا — اطلاقه لواحد مجازا
وفي اقل الجمع مذهبان — اقواهما ثلاثة لا اثنان
وانه يبقى على التعميم — ما سيق للمدح او الذميم
ما لم يعارضه عموم لم يسق — وفيه قولان باطلاق نسق

وان نفى الاستواء عم و لا	الكلت مع وان اكلت مثلا
لا المقتضى والفعل مثبتا ولا	مع كان والعطف على عام خلا
ولا قضى بشفعه الجار ولا	معلق بعلة لفظا تلا
وان تركه للاستفصال	يجعل كالعموم فى المقال
وان نحو ايها النبى	لا يشمل الامة والمرضى
فى ايها الناس الرسول يدخل	وان يقل قل لها يفصل
وانه لكافر وعبد	يشمل دون من يجى من بعد
وان من تناول الانثى خلاف	جمع الذكور سالما اذ يواف
وانه لا يتعداه الخطاب	لواحد وان يا اهل الكتاب
لا يشمل الامة دون عكسه	وانه يدخل قول نفسه
ان كان قولا خبرا لا امرا	ورجح الاطلاق فيما مرا
وان نحو خذ من الاموال	من كل نوع لشرط الامتثال

١ ص فى هذه الابيات مسائل الاولى اشتهر على السنة العلماء ان معيار العموم الاستثناء ومعناه انه يستدل على عموم اللفظ بقبوله للاستثناء فانه اخراج مالولاه لوجب دخوله فى المستثنى منه فيلزم ان يكون كل الافراد واجبة الاندراج وهذا هو معنى العموم وقد اورد على هذا صحة الاستثناء من العدد ولا عموم فيه واجاب عنه ابن السبكى بانا لم نقل كل مستثنى منه عام بل قلنا كل عام يقبل الاستثناء فمن اين العكس واعترض بان معيار الشئ ما يسعه وحده فاذا وسع غيره معه خرج عن كونه معيارا فاللفظ يقتضى اختصاص الاستثناء بالعموم ولذلك لم يشترط ابن مالك فى

الاستثناء

الاستثناء كونه من عام بل جوزه من النكرة فى الاثبات بشرط الفائدة نحو جاء قوم صالحون الا زيدا وخرج عليه الاستثناء من العدد والى ذلك اشرت بقولى من زيادتى على نزاع
٢ الثانية الاصح وعليه الجمهور ان الجمع المنكر لا يقتضى العموم بل يحمل على اقل الجمع لانه المتيقن وقال الجبائى يقتضيه كالمعرف لانه كما يصدق باقل الجمع يصدق بجميع الافراد وبما بينهما فيحمل على جميع الافراد ويستثنى منه اخذا بالاحوط ومحل الخلاف فيما لم يمنع مانع فان منع كما فى رايت رجالا فعلى اقل الجمع قطعا وفى غير جمع القلة كما قال الهندى لنصهم على ان جمع القلة للعشرة فما دونها وفى غير المضاف لعموم المضاف كما تقدم
٣ الثالثة الاصح انه يصدق مسمى الجمع على الواحد مجازا لاستعماله فيه كقول الرجل لامراته وقد برزت لرجل اتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع فى كراهة التبرج له وقيل لا يصدق عليه ولم يستعمل فيه والجمع فى هذا المثال على بابه لان من برزت لرجل تبرز لغيره عادة ومثل بعضهم لاستعماله بقوله وانى مرسلة اليهم بهدية فان المراد واحد وهو سليمان وكذا قوله بم يرجع المرسلون والمرسل واحد بدليل ارجع اليهم وفهم من جواز اطلاقه على الواحد اطلاقه على الاثنين بطريق اولى
٤ الرابعة فى اقل مسمى الجمع مذهبان اصحهما ثلاثة وعليه الشافعى وابو حنيفة واختاره الامام واتباعه والثانى اثنان وعليه مالك واختاره الاستاذ ابو اسحق والغزالى لقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وليس لهما الا قلبان وقوله وداود وسليمان

اذ يحكمان الى قوله وكنا لحكمهم واجيب بان ذلك ونحوه مجاز والخلاف
في مسمى الجمع لا في لفظ الجمع الذى هو لغة ضم شئ الى شئ فان ذلك
ثابت للاثنين فاكثر بلا خلاف وفى جمع القلة فان اقل جمع الكثرة
احد عشر باجماع النحاة نعم لو حلف لا يتزوج النساء ولا يشترى
العبيد حنث بثلاثة كما ذكره الرافعي اتباعا للعرف الخامسة ٥
اذا تضمن العام مدحا اوذما بان سيق لاحدهما فهل هو باق على
عمومه فيه مذاهب احدها نعم مطلقا اذ لا صارف عنه ولا تنافى
بين العموم والمدح اوالذم وان حصلت معارضة نظرا الى المرجح
الثاني لا مطلقا لانه لم يسق للتعميم بل للمدح اوالذم الثالث وهو
الاصح التفصيل فيعم ان لم يعارضه عام آخر لم يسق لذلك ولا يعم
ان عارضه ذلك جمعا بينهما مثاله ولا معارض ان الابرار لفى نعيم وان
الفجار لفى جحيم ومع المعارض والذين هم لفروجهم حافظون الا على
ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانه سيق للمدح وظاهره يعم الاختين
بملك اليمين جمعا وعارضه فى ذلك وان تجمعوا بين الاختين فانه
شامل لجمعهما بملك اليمين ولم يسق للمدح فحمل الاول على غير ذلك بان
لم يرد تناوله له ومثاله فى الذم والذين يكنزون الذهب والفضة
الآية فانه سيق للذم وظاهره يعم الحلى المباح وعارضه فى ذلك
حديث فحمل الاول على غير ذلك = بياض بالاصل
السادسة الاصح ان نفى الاستواء عام نحو افمن كان مؤمنا كمن كان ٦
فاسقا لا يستوون لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة فهو لنفى
جميع وجوه الاستواء الممكن نفيها لتضمن الفعل المنفى لمصدر منكر وهذا

ماصححه

ماصححه ابن برهان والآمدى وابن الحاجب وهو مذهبنا وقيل لا
يعم نظرا الى ان الاستواء المنفى هو الاشتراك من بعض الوجوه وهذا
مذهب الحنفية واختاره الامام واتباعه كالبيضاوى ومن فوائد
الخلاف الاستدلال بالآية الاولى على ان الفاسق لا يلى عقد النكاح
وبالثانية على ان المسلم لا يقتل بالذمى السابعة الاصح ان الفعل ٧
المتعدى الذى ليس مقيدا بشئ اذا وقع بعد نفى نحو والله لا اكلت
عام فهو لنفى جميع المأكولات بنفى جميع افراد الاكل المتضمن المتعلق
بها وهذا ما رجحه البيضاوى وقيل ليس بعام وعليه الحنفية
ورجحه الامام وفائدة الخلاف قبول التخصيص ببعض المأكولات
بالنية على الاول فلا يحنث بغيره دون الثانى لان التخصيص فرع
العموم وهذا نفى للحقيقة وهى شئ واحد ليس بعام فان وقع فى بلغ
سياق الشرط نحو ان اكلت فانت طالق فهو كالنفى كما ذكره ابن
الحاجب وعبر عنه فى جمع الجوامع بقيل قال الشيخ جلال الدين لما
فهمه من كلام امام الحرمين ان عموم النكرة فى سياق الشرط
بدلى لا شمولى قال وليس الامر كما فهم لما تقدم فلذلك سويت
بين الصورتين فى النظم وخالف الحنفية فى عموم ذلك كمسئلة
النفى الثامنة الاصح انه لا عموم للمقتضى وهو بكسر الضاد ما لا ٨
يستقيم من الكلام الا بتقدير احد امور يسمى ذلك المقدر مقتضى
بفتحها فانه لا يعم جميعها لانه فاع الضرورة باحدها ويكون
مجملا بينها يتعين بالقرينة وقيل يعمها حذرا من الاجمال كحديث
رفع عن امتى الخطأ والنسيان لا يصح الا بتقدير كما تقدم للقطع =

بوقوعهما ويحتمل تقديرا المؤاخذة او الضمان او غير ذلك فيقدر
٩ المؤاخذة لفهمها عرفا من مثله وقيل يقدر جميعها التاسعة الاصح
انه لاعموم للفعل المثبت كقول بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في
الكعبة رواه الشيخان فلا يعم الفرض والنفل لان الافعال نكرات كما
حكى الزجاجي اجماع النحاة عليه والنكرة لاعموم لها في الاثبات حكاه
وخالف في ذلك قوم فان ورد الفعل المثبت مع كان ففي اقتضائه
للعموم والتكرار مذاهب احدها انه يقتضيه وصححه ابن الحاجب
قال ولهذا استفدناه من قولهم كان حاتم يقري الضيف والثاني لا
يقتضيه لا عرفا ولا لغة وصححه في المحصول فنحو حديث البخاري
عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في
السفر لا يعم كل صلاة وكل سفر والثالث انه يقتضيه عرفا لا لغة فانه
لا يقال في العرف فلان كان يتهجد اذا تهجد مرة وعليه عبد الجبار
١٠ ومال اليه ابن دقيق العيد العاشرة الاصح ان العطف على العام لا
يقتضي العموم في المعطوف وقال الحنفية يقتضيه لوجوب مشاركة
المعطوف للمعطوف عليه في الحكم وصفته كحديث ابي داود لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده قالوا اي بكافر والكافر الذي لا
يقتل المعاهد به هو الحربي فانه يقتل بالذمي بالاجماع فيكون
هذا المراد في المعطوف عليه فيكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم
هو الحربي دون الذمي وهذا ممنوع فان لفظ الحديث مفيد وحده
ومعناه ولا يقتل ذو عهد مادامت مدة عهده قائمة غير منقضية
١١ الحادية عشرة الاصح ان نحو قول الصحابي قضى بالشفعة للجار

لايفيد العموم فلا يعم كل جار لان ذلك ليس لفظ الرسول بل حكاية
فعله ويحتمل ان قضاءه كان لجار بصفة مختص بها وقيل يعم لان
قائله عدل عارف باللغة والمعنى فلولا ظهور عموم الحكم مما صدر
عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأت هو في الحكاية له بلفظ
عام كالجار واجيب بان ظهور ذلك له بحسب ظنه ولا يلزمنا
اتباعه في ذلك وطرد الغزالي هذا في مثل نهى عن بيع الغرر ونكاح
الشغار وامر بقتل الكلاب وتبعه ابن الحاجب وغيره وجزم
بعضهم هنا بالتعميم لان امر ونهى يدلان على ورود خطاب متعلق
فلما لم يذكر مامورا ولا منهيا علم ان المخاطب به الكل وذكر هذه
المسئلة هنا انسب من ذكرها في جمع الجوامع آخر التخصيص
١٢ الثانية عشرة الاصح ان المعلق بعلة لا يعم كل محل وجدت فيه بلغ
العلة لفظا نعم يعمه من جهة الشرع قياسا كان يقال حرمت الخمر
لاسكارها فلا يعم كل مسكر بلفظه وقيل يعمه لفظا لذكر العلة
١٣ وكانه قال حرمت المسكر الثالثة عشرة قال الشافعي رضي الله عنه
ترك الاستفصال في وقايع الاحوال ينزل منزلة العموم في المقال
مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان وقد اسلم على عشر نسوة
امسك اربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي وغيره
فانه لم يستفصل هل تزوجهن معا او مرتبا فلولا ان الحكم يعم
الحالين لما اطلق لامتناع الاطلاق في موضع التفصيل المحتاج
اليه وقيل لا ينزل منزلة العموم بل يكون الكلام مجملا وعليه
الحنفية وتاولوا امسك على ابتدي كما سياتي وقد وقع للشافعي

عبارة اخرى قد تعارض عبارته السابقة وهى حكايات الاحوال
اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال
فاثبت بعضهم للشافعي قولين فى ذلك وجمع القرافى بان الاولى
فيما اذا كان الاحتمال فى محل الحكم والثانيه فيما اذا كان فى دليله
قيل ولا حاصل لهذا الجمع وجمع البلقينى بان الاولى فيما اذا كان هناك
قول يحال عليه العموم والثانية فيما اذا لم يكن قول وانما هو فعل فان
١٤ الفعل لا عموم له الرابعة عشرة الاصح ان الخطاب الخاص به صلى الله
عليه وسلم نحو يا ايها النبى يا ايها الرسول لا يشمل الامة لاختصاص
الصيغة به وقيل يشملهم لان امر القدوة امر لاتباعه معه عرفا
كما فى امر السلطان الامير بفتح بلد او رد العدو واجيب بان هذا
فيما يتوقف المامور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك
١٥ الخامسة عشرة الاصح وعليه الاكثرون ان الخطاب بيا ايها الناس
يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم لعموم الصيغة له سواء اقترن
بقل ام لا وقيل لا يشمله مطلقا لانه ورد على لسانه لتبليغ غيره ولما
له من الخصائص وقيل بفصل فان اقترن بقل لم يشمله لظهوره
فى التبليغ وذلك قرينة عدم شموله والا فيشمله وعليه الصيرفى
١٦ السادسة عشرة الاصح ان الخطاب بيا ايها الناس يشمل الكافر
والعبد لعموم اللفظ وقيل لا يعم الكافر بناء على عدم تكليفه بالفروع
١٧ ولا العبد لصرف منافعه الى سيده شرعا السابعة عشرة الاصح
ان الخطاب بيا ايها الناس انما يتناول الموجودين وقت وروده
دون من يجي من بعدهم وقيل يتناولهم ايضا لمساواتهم للموجودين

فحكمه

فى حكمه اجماعا والجواب بانه لدليل آخر من قياس او غيره فالخلف
لفظي للاتفاق على عمومه ولكن هل هو بالصيغة او الشرع قياسا
١٨ او غيره فهو نظير الخلاف فى المعلق بعلة الثامنة عشرة الاصح
ان من يتناول الاناث لقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر
او انثى وهو مؤمن فالتفسير بهما دال على تناول من لهما وقوله تعالى
ومن يقنت منكن لله ورسوله وقيل يختص بالذكور وبه تمسك
الحنفية فى عدم قتل المرتدة فلم يروا دخولها فى عموم من بدل دينه
فاقتلوه وقيد فى جمع الجوامع من بالشرطية تبعا لامام الحرمين
وقال الهندى الظاهر انه لا فرق بينها وبين الاستفهامية والموصولة
والخلاف جار فى الجميع واعتذر عن الامام بانه انما خص الشرطية
١٩ لانه لم يذكر الاخريان فى صيغ العموم التاسعة عشرة الاصح ان
جمع المذكر السالم لا يتناول الاناث وانما يدخلن فيه بقرينة وقيل
يتناولهن ولا يخرجن عنه الا بدليل لانه لما كثر فى الشرع مشاركتهن
للذكور فى الاحكام لا يقصد الشارع بخطاب الذكور قصر الاحكام
عليهم حكاه الآمدى عن الحنابلة وغيره عن الحنفية وصححه من
اصحابنا الماوردى والرويانى وخرج بالسالم المكسر فلا خلاف
٢٠ فى دخولهن فيه كما قال بعضهم العشرون الاصح ان الخطاب الخاص
بواحد من الامة لا يتعداه الى غيره الا بدليل منفصل وقيل يعم غيره
عادة لا لغة لجريان عادة الناس بخطاب الواحد وارادة الجميع
٢١ فيما يشاركونه فيه واجيب بانه مجاز محتاج للقرينة الحادية
والعشرون الاصح ان الخطاب الوارد فى القرآن والحديث بيا اهل

الكتاب لا يشمل غيرهم لان اللفظ قاصر عليهم وقيل يشملهم ان شركوهم
في المعنى والا فلا واجيب بانه صريح في اعتبار القياس وليس فرض
المسئلة اما عكس ذلك وهو الخطاب للمؤمنين هل يشمل اهل الكتاب
فلم يذكره في جمع الجوامع وقد ذكرته من زيادتي وفيه ايضا قولان
حكاهما ابن السمعاني في الاصطلاح احدهما انه لا يشملهم بناء على
انهم غير مخاطبين بالفروع والثاني نعم واختار ابن السمعاني قال
وقوله يا ايها الذين آمنوا خطاب تشريف لا تخصيص الثانية ٦٢
والعشرون في دخول المتكلم في خطاب نفسه اقوال احدها عدم
الدخول مطلقا لبعد ان يريد المتكلم نفسه الا بقرينة وذكر النووي
في الروضة انه الاصح عند اصحابنا في الاصول الثاني الدخول مطلقا
نظرا لظاهر اللفظ ورجحه في جمع الجوامع في مبحث الامر كما سبق
الثالث التفصيل فيدخل في الخبر نحو والله بكل شيء عليم وهو سبحانه
عالم بذاته وصفاته ولا يدخل في الامر كقول السيد لعبده وقد احسن
اليه من احسن اليك فاكرمه لبعد ان يريد الآمر نفسه دون المخبر
وصححه في جمع الجوامع هنا تبعا لابي الخطاب الحنبلي قال الزركشي والحق
انه ان كان الكلام في شموله وضعا فليس كذلك سواء كان امرا
ام خبرا وان كان المراد حكما فمسلم اذا دل عليه دليل او كان اللفظ
شاملا كالفاظ العموم نحو من احيى ارضا ميتة فهي له بخلاف مثل ان
الله ينهاكم ان تحلفوا بآبائكم ولا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول
فلا يدخل فيه النبي صلى الله عليه وسلم الثالثة والعشرون اذا كان
المأمور به اسم جنس مجموعا مجرورا بمن نحو خذ من اموالهم صدقة

فقال

فقال الجمهور انه يقتضي الاخذ من كل نوع من الاموال نظرا الى المعنى
من جميع الاموال وقال الكرخي يحصل الامتثال بالاخذ من نوع واحد
نظرا الى المعنى من مجموعها واختار ابن الحاجب وتوقف الآمدي
عن ترجيح واحد من القولين ص التخصيص بلغ

القصر للعام على بعض الذا   يشمله التخصيص والقابل ذا
حكم لذي تعدد قد ثبتا   وجاز للواحد في عام اتى
خلافه جمع واقل الجمع في   جمع وقيل مطلقا له يفي
وقيل بالمنع لفرد مطلقا   وقيل حتى غير محصور بقي

ش التخصيص قصر العام على بعض افراده بان لا يراد منه البعض
الآخر فشمل العام لعدم تقييده باللفظ ما عمومه عرفي وعقلي كالمفهوم
فانه يدخله التخصيص ولم يقل به دليل للاستغناء عنه اذ القصر لا
يكون الا بدليل وعبر في جمع الجوامع بافراده وفي النظم بالذي
يشمله بدل تعبير ابن الحاجب بمسمياته لان مسمى العام واحد وهو
كل الافراد ثم القصر اعم من الاخراج المعبر به في الاستثناء اذ
الاخراج يقتضي سبق الدخول او تقديره والقصر قد يكون كذلك
وقد يكون مانعا للدخول بالكلية فشمل العام المراد به الخصوص
ثم القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد اما لفظا او معنى
كالمفهوم فالاول كاقتلوا المشركين خص منه الذمي ونحوه والثاني
كالمفهوم فلا تقل لهما اف من سائر انواع الاذى خص منه حبس الوالد
بدين الولد فانه جائز على ما صححه الغزالي وغيره ولا منافاة بين
قولنا هنا لمتعدد وبين تعريف العام بالصالح له من غير حصر

فان التعدد لا ينافي عدم انحصار اذ كل غير منحصر متعدد ولا عكس
وقد اورد على ذلك اسماء الاعداد والجمع المنكر فان كلا منهما
ثبت لمتعدد ولا يقبل التخصيص لعدم عمومه واجاب ابن السبكي
بان مدلول اسماء العدد واحد لا متعدد فان التعدد في المعدود لا
في اسم العدد ويمنع كون الجمع المنكر لا يقبل التخصيص وقول المعترض
لعدم عمومه جوابه انه صالح للعموم بقرينة لفظية او معنوية
ولا يلزم من قبوله للتخصيص وقوع التخصيص فيه حال تنكيره
وتجرده عن قرائن العموم كالانسان قابل للنبوة على الراحلة
ولا يلزم خروج المغصوب عن حد الانسان ثم اختلف في الغاية
التي يجوز انتهاء التخصيص اليها على اقوال احدها وعليه القفال
الشاشي وصححه في جمع الجوامع انه يجوز الى ان يبقى واحد ان كان
لفظ العام غير جمع كمن وما ونحوهما والى ان يبقى اقل الجمع ثلاثة او
اثنين ان كان جمعا كالمسلمين الثاني انه يجوز الى ان يبقى واحد
مطلقا حتى في الجمع ايضا لان افراده آحاد كغيره وعليه الشيخ
ابو اسحاق الثالث انه يمتنع الى واحد مطلقا في الجمع وغيره
وغاية جوازه الى ان يبقى اقل الجمع الرابع انه لا بد من بقاء جمع
غير محصور وصححه الامام الرازي والبيضاوي وغيرهما وحكي في
جمع الجوامع قولا آخر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام وقد قال شراحه انه عين القول الذي قبله لان المراد
بقربه من مدلول العام ان يكون غير محصور فلذلك حذفته

ص والعام مخصوصا عمومه مراد   تناولا لا الحكم والذي يراد

به الخصوص

به الخصوص لم يرد بل هو ذا   افراد استعمل في فرد خذا
ومن هنا كان مجازا مجمعا   وهكذا الاول في الذي ادعى
اكثرهم وقيل ان خص سوى   لفظ وقيل ان للاستثنا جرى
والفقها واختاره السبكي   حقيقة ونجله الذكي
وقيل ان لم ينحصر باق يقل   وقيل ان خص بما لا يستقل
وابن الجويني بهما صف باعتبا   تناول لبعضه والاقتصار

ش من المهم الفرق بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص
وتقريره فيما اعتمده السبكي ان العام المخصوص اريد عمومه وشموله
لجميع الافراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم والذي اريد
به الخصوص لم يرد شموله لجميع الافراد لا من جهة التناول ولا من
جهة الحكم بل هو ذو افراد استعمل في فرد منها ولهذا كان مجازا
قطعا لنقل اللفظ عن موضوعه الاصلي بخلاف العام المخصوص
فان فيه مذاهب احدها وعليه الاكثر فيما نقله الامام انه مجاز
مطلقا واختاره ابن الحاجب والبيضاوي والهندي لاستعماله
في بعض ما وضع له اولا والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص
انما كان حقيقيا لمصاحبته للبعض الآخر الثاني انه مجاز ان خص
بغير لفظ كالعقل حقيقة ان خص بلفظ الثالث انه مجاز ان
خص بالاستثناء حقيقة ان خص بشرط او صفة لانه تبين
بالاستثناء الذي هو اخراج ما دخل انه اريد بالمستثنى منه
ما عدا المستثنى بخلاف الشرط او الصفة فانه يفهم ابتداء ان العموم
بالنظر اليه فقط الرابع انه حقيقة مطلقا وعليه الفقهاء الحنابلة

وكثير من الحنفية واكثر الشافعية ونقله امام الحرمين عن جمهور
الفقهاء والبيضاوي عن بعضهم وقال الشيخ ابو حامد انه مذهب
الشافعي واصحابه واختاره السبكي وقال ولده انه الاشبه
لان تناول اللفظ للبعض الباقي بعد التخصيص كتناوله له بلا تخصيص
وذلك التناول حقيقي اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا ايضا
الخامس انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر لبقاء خاصة العموم
والا فمجاز وعليه ابو بكر الرازي السادس انه حقيقة ان خص بما
لا يستقل بنفسه من استثناء او شرط او صفة او غاية ومجاز ان
خص بمستقل من سمع او عقل لان ما لا يستقل جزء من المقيد به فا
لعموم بالنظر اليه فقط وعليه ابو الحسين وغيره واختاره الامام
فخر الدين السابع انه حقيقة ومجاز باعتبارين فباعتبار تناوله
للبعض الباقي حقيقة وباعتبار الاقتصار عليه مجاز وعليه امام
الحرمين فائدة حصل مما تقدم فرقان بين العام المخصوص والعام مهم
الذي اريد به الخصوص احدهما ان الاول عمومه مراد تناولا لا حكما
والثاني عمومه غير مراد لا تناولا ولا حكما ثانيهما ان الثاني مجاز
قطعا والاول حقيقة على الاصح مجاز عند الاكثر وبقي فروق منها
ان الاول قرينته لفظية والثاني قرينته عقلية ومنها ان قرينة
الاول قد تنفك عنه وقرينة الثاني لا تنفك عنه ومنها ان الثاني
يصح ان يراد به واحد اتفاقا بخلاف الاول ففيه خلف تقدم ومن
امثلته قوله تعالى ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله
اي رسول الله لجمعه ما في الناس من الخصال الحميدة الذين قال لهم

الناس

الناس اي نعيم ابن مسعود الاشجعي لقيامه مقام كثير في تثبيط المؤمنين
عن ملاقاة ابي سفيان واصحابه

ص والاكثرون حجة وقيل لا وقيل ان خصصه ما اتصلا
وقيل غير مبهم وقيل في اقل جمع دون ما فوق يفي
وقيل ان عنه العموم انبأ والخلف من ذا تجوز رأى

ش اذا دخل التخصيص العام فهل يبقى حجة في الباقي بعده او لا فيه
مذاهب احدها نعم وعليه الاكثرون لاستدلال الصحابة به من غير
نكير سواء خص بمعين كاقتلوا المشركين الا زيدا او بمبهم كالا
بعضهم الثاني نعم ان خص بمتصل كشرط واستثناء والا فلا وعليه
الكرخي الثالث نعم ان خص بمعين فان خص بمبهم فلا ونقل الآمدي
الاتفاق عليه اذ ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج واجيب
بانه يعمل به الى ان يبقى فرد ونقل الآمدي مدفوع بنقل ابن برهان
وغيره الخلاف فيه مع ترجيحه انه حجة فيه الرابع انه حجة في اقل
الجمع لانه المتيقن دون ما زاد عليه لانه مشكوك فيه لاحتمال ان
يكون قد خص وهذا بناء على القول السابق انه لا يجوز التخصيص
الى اقل من اقل الجمع الخامس انه حجة في الباقي ان انبأ عنه العموم
كاقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي لتبادر الذهن اليه كالذمي
فاذا اخرج بقي حجة في الحربي بخلاف ما لا ينبئ عنه العموم نحو
والسارق والسارقة فانه لا ينبئ عن السارق لقدر ربع الدينار فصاعدا
من حرز كما لا ينبئ عن السارق لغير ذلك فاذا اخرج لم يكن حجة في الباقي
للشك فيه باحتمال اعتبار قيد آخر السادس انه غير حجة مطلقا

ومعناه انه يصير مجملا لا يستدل به فى الباقى الا بدليل للشك فيما اراد
منه لاحتمال ان يكون قد خص بغير ما ظهر وعليه عيسى بن ابان =
وابو ثور ومحل الخلاف اذا قلنا بانه مجاز اما على القول بانه حقيقة
فهو حجة قطعا وقد نبهت على ذلك من زيادتى

ص وفى حياة المصطفى يجوز ان   يؤخذ بالعام بغير البحث عن
مخصص وبعدها على الاصح   والظن يكفى فيه فى الذى رجح

ش يتمسك بالعام اى يعمل به فى جميع افراده قبل البحث عنه هل
دخله تخصيص اولا فى حياته صلى الله عليه وسلم بلا خلاف كما صرح
به الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى واما بعد وفاته فكذلك ايضا
على الاصح عند صاحب الحاصل والمنهاج ومال اليه الامام وغيره ومشى
عليه فى جمع الجوامع وهو قول الصيرفى وقال ابن سريج يجب التوقف
فيه حتى يبحث فان وجد له مخصصا والا عمل بالعموم وتبعه جماعة
فقد نقل ذلك الشيخ ابو حامد والشيخ ابو اسحاق عن عامة اصحابنا
بل ادعى الآمدى وغيره الاتفاق عليه وعللوه باحتمال المخصص
قالوا وهذا الاحتمال منتف فى حياته صلى الله عليه وسلم لان التمسك
بالعام اذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقايع وهو قطعى
الدخول واجاب الاول بان الاصل عدم المخصص وعلى قول ابن سريج
يكفى فى البحث الظن بان لا مخصص على الراجح وقال القاضى ابو بكر
لا بد من القطع قال ويحصل بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الائمة
من غير ان يذكر احد منهم مخصصا وعلى قول ابن سريج ايضا لو
اقتضى العام عملا موقتا وضاق الوقت عن البحث هل يعمل بالعموم

احتياطا

احتياطا اولا فيه خلاف حكاه ابن الصباغ وقال الشيخ جلال الدين
وقد ذكرته فى جمع الجوامع اولا بقوله وثالثها ان ضاق الوقت ثم تركته
لانه ليس خلافا فى اصل المسئلة انتهى ولذلك لم يشرحه الزركشى
ووقع ذلك فى النسخة التى شرح عليها الشيخ ولى الدين فشرحه ونبه
على ان الزركشى تركه

ص قسمان ما خصص ذو اتصال   خمسة انواع وذو انفصال
فمنها الاستثنا الاخراج بما   يفيده من واحد تكلما
وقيل مطلقا ووصله وجب   عرفا وللفصل ابن عباس ذهب
قيل لشهر ولعام والابد   وسنتين عن مجاهد ورد
وابن جبير ثلث عام بالنسى   وعن عطا وحسن فى المجلس
وقيل قبل الاخذ فى كلام   وقيل ان يقصده فى الكلام
وقيل فى كلامه جل فقط   والقصد من راى اتصاله شرط

ش الدال على التخصيص قسمان متصل لا يستقل بنفسه بل يقارن العام
ومنفصل يستقل فالاول خمسة انواع احدها الاستثناء وهو الاخراج
من متعدد بما وضع له كالا وخلا وعدا وحاشا وسوى وغير وهل
يشترط ان يكون من متكلم واحد حتى لو قال القائل الا زيدا بعد قول
غيره جاء الرجال كان لغوا اولا فيكون استثناء قولان رجح الهندى
الاول وصححه القاضى فى التقريب بناء على ان شرط الكلام صدوره
من ناطق واحد وهى مسئلة نحوية بسطت الكلام عليها فى شرح
كتابى جمع الجوامع ولو قال النبى صلى الله عليه وسلم الا اهل الذمة
عقب نزول قوله تعالى فاقتلوا المشركين كان استثناء قطعا لانه

مبلغ عن الله وان لم يكن ذلك قرآنا وقيل بل هو من المخصصات المنفصلة
ويجب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لانهما في حكم جملة واحدة
ولولا ذلك لما استقر عتق ولا طلاق ولا حنث لجواز الاستثناء بعده
وقد استدل لذلك بقوله تعالى لايوب وقد حلف ليضربن زوجته
مائة سوطا وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث فلو كان الاستثناء
يجوز منفصلا لامره به ولم يحتج الى ضربها بالضغث اى العثكال
الكثير الغصون ليكون كل غصن مقام سوطا وبحديث الصحيحين
من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل
الذى هو خير وروى سعيد ابن منصور في سننه قال حدثنا عبد
الرحمن ابن ابي الزناد عن ابيه عن سالم عن ابن عمر قال كل استثناء
موصول فلا حنث على صاحبه واذا كان غير موصول فهو حانث
ثم المراد الاتصال العرفي فلا يضر انفصاله بتنفس او سعال هذا ما
استقر عليه العمل وقد حكى عن ابن عباس القول بجواز انفصاله
واختلفت عنه الروايات فقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل ابدا حكاه ابن
السبكي في جمع الجوامع وقال في شرح المختصر ان رواية السنة اشهر
وقال شيخ الاسلام ابو الفضل ابن حجر لم اجد رواية الشهر وانما وجدت
رواية فيها اربعين ليلة فلعل من قال شهرا الغى الكسر وهى ما
اخرجه ابو الشيخ ابن حيان وابن مردوية في تفسيريهما من طريق
عطاء عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم حلف على شيء
فمضى اربعون ليلة فانزل الله ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فاستثنى النبي صلى الله عليه

وسلم

وسلم بعد اربعين ورواية السنة اخرجها الحاكم في مستدركه والطبراني
في الاوسط وسعيد ابن منصور في سننه من طريق مجاهد عن ابن عباس
انه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة ثم يقرا ولا تقولن لشيء انى
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت يقول اذا
ذكرت فاستثن ورواية الابد اخرجها ابن ابي حاتم عنه ولفظه
يستثنى الرجل في يمينه متى ذكر قلت رواية الشهر اخرجها ابن المنذر
في تفسيره عن سعيد ابن جبير ولفظه في رجل حلف ونسي ان يستثنى
قال له ثنياه الى شهر وقال مجاهد يجوز انفصاله الى سنتين اخرجه
وقال سعيد ابن جبير يجوز انفصاله الى اربعة
اشهر اخرجه وقال عطاء ابن ابي رباح والحسن هكذا في الاصل
البصري يجوز ما دام في المجلس اخرجه ابن ابي حاتم في تفسيره واخرجه
عن طاوس ايضا وقيل يجوز ما لم ياخذ في كلام آخر حكاه في جمع
الجوامع ولم يسم قائله وقد اخرجه ابو الشيخ في تفسيره عن ابرهيم
النخعي واخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن الحسن وقيل يجوز
بشرط ان ينويه في الكلام لانه يكون مرادا اولا ونقله المازرى
عن بعض المالكية وقيل يجوز في كلام الله تعالى فقط ولا يجوز في
غيره لانه تعالى لا يغيب عنه شيء فهو مراد له اولا بخلاف غيره
وقد صح نزول غير اولى الضرر بعد نزول لا يستوى القاعدون
من المؤمنين في المجلس وهذه كلها مذاهب شاذة وقد روى
عن ابن عباس كقول الجمهور فاخرج الطبراني في الاوسط وابن
مردوية من طريق مجاهد عنه في قوله واذكر ربك اذا نسيت

قال اذا نسيت الاستثناء فاستثن اذا ذكرت قال هي خاصة برسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لاحد منا الاستثناء الا في صلة من يمينه ثم منهم من زاد على ان من شرط اتصاله اتفقوا على اشتراط نيته قبل فراغ المستثنى منه فلو لم تعرض له نية الاستثناء الا بعد فراغه لم يعتد به ثم هل يكتفى بها قبل الفراغ او يعتبر وجودها في اول الكلام قولان الصحيح الاول

ص وذو انقطاع في المجاز قد سلك ... وقيل بالوقف وقيل مشترك
وقيل ذو تواطئ ومن نطق ... بعشرة الا ثلاثة فحق
مراده على الاصح العشرة ... من حيثما افراده معتبرة
ثم ثلاثة اخرجت واسندا ... للباقي تقديرا وان كان ابتدا
والاكثر المراد فيه سبعة ... تجوزا اداته القرينة
واسمان عند صاحب التقريب ... لذاك بالافراد والتركيب

ش فيه مسئلتان الاولى الاستثناء المنقطع وهو ما كان من غير الجنس لم يدخل المستثنى في المستثنى منه نحو جاء الناس الا حمارا فهو مجاز على الاصح لتبادر الذهن من الاستثناء الى المتصل وقيل حقيقة فيه ايضا كالمتصل لانه الاصل في الاستعمال فهو مشترك وقيل بالتواطئ اي ان لفظ الاستثناء موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع اي المخالفة بالا او احدى اخواتها حذرا من المجاز والاشتراك وقيل بالوقف اي لا يدرى اهو حقيقة فيهما ام في احدهما او في القدر المشترك بينهما وعبارة جمع الجوامع اما المنقطع فثالثها متواطئ والرابع مشترك والخامس الوقف وقد اعترض

بان

بان الاقوال اربعة لا خمسة ولا ذكر لذلك في المختصر وشرحه قال الشيخ ولي الدين ويحتمل ان يكون المذهب الثاني المطوي انكار اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع لا بالحقيقة ولا بالمجاز قال وهذا ان صح غريب وقال الشيخ جلال الدين قوله والرابع مشترك مكرر الا ان يريد بالمطوي الثاني حقيقة في المنقطع مجاز في المتصل ولا قائل به فيما علمت انتهى فلذلك اصلحته في النظم والتصريح بتصحيح انه مجاز من زيادتي الثانية قد استشكل الاستثناء خصوصا في العدد فان المستثنى اذا دخل في المستثنى منه تناقض الكلام حيث اثبت ثم نفى وان لم يدخل فكيف صح اخراجه وقد اجمع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج فاختلف في تقديره على اقوال احدها وصححه ابن الحاجب وتبعه في جمع الجوامع انه اريد جميع افراد المستثنى منه ولكن لم يحكم بالاسناد الا بعد اخراج المستثنى فاذا قلت له علي عشرة الا ثلاثة فالمراد اولا العشرة باعتبار الافراد ولكن لا يحكم باسناد الخبر وهو له الى المبتدا وهو عشرة الا بعد اخراج الثلاثة منه فكانه قال له على الباقي من عشرة بعد اخراج الثلاثة فالاسناد لفظا الى عشرة ومعنى الى سبعة ولم يقع الاسناد الا بعد الاخراج تقديرا وان كان الاسناد قبله ذكرا فلم يسند الا الى سبعة ففي هذا توفية بان الاستثناء اخراج ولا تناقض لانك لم تنسب الا بعد اخراج المستثنى والثاني وعليه الاكثرون ان المراد بعشرة في المثال المذكور سبعة مجازا من اطلاق اسم الكل وارادة البعض واداة

الاستثناء قرينة لذلك تبين مراد المتكلم والثالث وعليه القاضي
ابو بكر ان المستثنى والمستثنى منه جميعا وضعا لمعنى واحد وهو
المفهوم منه اخرا فللسبعة اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة
الا ثلاثة وعلى القولين لا تناقض لعدم النفي لكن ليس فيهما الاخراج
المجمع عليه فلذلك كان المختار الاول لما فيه من التوفية بالامرين

ص ولم يجز مستغرق في الاشهر   قيل ولا كمثله لا الا اكثر
وقيل لا الا اكثر ان كان العدد   نصا وقيل لا يجوز من عدد
وقيل لا عقد صحيح والاصح   من نفي اثبات وبالعكس وضح

١ ش فيه مسائل الاولى الاستثناء المستغرق نحو له علي عشرة الا عشرة
باطل نقل الآمدي وابن الحاجب الاجماع عليه وليس كذلك فقد حكى
ابن طلحة في المدخل قولين فيمن قال انت طالق ثلاثا الا ثلاثا هل
يقع وعدم الوقوع يقتضي صحة المستغرق وحكى صحته ايضا ابو حيان
عن الفرا بل جوز ان يكون اكثر نحو له علي الف الا الفين فائدة
او وقع ذلك في الوصية نحو اوصيت له بمائة الا مائة صح وكان
رجوعا عن الوصية افتيت بذلك ثم رأيت في كلام الاصحاب ما
٢ يساعده فتامل الثانية استثناء المساوي جائز عند الجمهور
نحو له علي عشرة الا خمسة وقيل لا حكاه ابن الحاجب وغيره عن
الحنابلة وابو حيان عن نحاة البصرة وعليه القاضي ابو بكر
٣ الثالثة استثناء الاكثر جائز عند الجمهور نحو له علي عشرة الا تسعة
وقيل لا يجوز حكاه البيضاوي عن الحنابلة وقيل ان كان العدد
صريحا لم يجز نحو عشرة الا تسعة والا جاز نحو خذ الدراهم الا الزيوف

وهي اكثر وهذا القول خاص بالاكثر كما في شرح المنهاج والمختصر لابن
السبكي وكذا حكاه غيره وفي جمع الجوامع ما يقتضي جريانه في
المساوي ايضا وليس كذلك فالتصريح بانه في الاكثر من زيادتي
ومن الادلة على جواز استثناء الاكثر حديث مسلم يا عبادي كلكم
جائع الا من اطعمته والمطعمون اكثر قطعا الرابعة يجوز الاستثناء ٤
من العدد كغيره عند الجمهور وقيل لا يجوز مطلقا وصححه ابن
عصفور واجاب عن قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما بان الالف تستعمل في التكثير كقولك اقعد الف سنة اي
زمانا طويلا وقيل لا يستثنى منه عقد صحيح نحو له مائة الا عشرة
ويجوز الا تسعة الخامسة الاستثناء من النفي اثبات وعكسه اي ٥
ومن الاثبات نفي هذا مذهب الشافعي والجمهور وخالف ابو حنيفة
في المسئلتين ووافقه الكسائي من النحاة فنحو ما قام احد الا زيدا
وقام القوم الا زيدا عندنا يدل الاول على اثبات القيام لزيد
والثاني على نفيه عنه وعنده لا وزيد مسكوت عنه من حيث
القيام وعدمه ومنشأ الخلاف ان المستثنى هل هو مخرج في
نقيضه اي لا حكم اذ القاعدة ان ما خرج من شيء دخل في
نقيضه وعلى رأي ابي حنيفة استفادة الاثبات في كلمة التوحيد
من عرف الشرع وفي المفرغ نحو ما قام الا زيد من العرف العام

ص ان يعد دعاطفا للاول   اولا فكل واحد لما يلي
ما لم يكن مستغرقا والآتي   للكل بعد جمل ذوات
عطف بحيث لا دليل يقتضي   وقيل ان كل تسق لغرض

من المحكوم به فيدخل في نقيضه من قيا
او مخرج من الحكم فيدخل
صح

بلغ

خسوق

وقيل ان بالواو يلفي العطف   وقيل للأخرى وقيل الوقف
وقيل باشتراكه والوارد   اولى بكل ان خلت مفارد

١ ش فيه مسائل الاولى الاستثناآت المتعددة ان عطف بعضها على بعض فكلها عائدة للاول وهو المستثنى منه نحو له على عشرة الا اربعة والا ثلاثة والا اثنين فيلزمه واحد فقط وان لم يتعاطف رجع كل واحد منها لما يليه ما لم يستغرقه نحو له على عشرة الا خمسة الا اربعة الا ثلاثة فيلزمه ستة لان الثلاثة تخرج من الاربعة يبقى واحد يخرج من الخمسة يبقى اربعة يخرج من العشرة يبقى ستة فان استغرق كل ما يليه بطل الكل وان استغرق غير الاول نحو له على عشرة الا ثلاثة الا ثلاثة عادا معا للاول فيلزمه اربعة وان استغرق الاول فقط نحو له على عشرة الا عشرة الا اربعة فقيل يلزمه عشرة لبطلان الاول والثاني تبعا وقيل اربعة اعتبارا لاستثناء الثاني من الاول وقيل ستة اعتبارا للثاني دون الاول والمصحح في الفقه الثاني وكذا لو قال انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا اثنتين فعلى الاول يقع ثلاثة وعلى الاخير طلقة وعلى الثاني ثنتان وهو الاصح
٢ الثانية الاستثناء الوارد عقب جمل عطف بعضها على بعض هل يعود للكل فيه مذاهب احدها وهو الاصح ومذهب الشافعي نعم مطلقا لانه الظاهر الا ان يقوم دليل على ارادة البعض نحو والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء الى قوله الا الذين تابوا فهو عائد الى الاخيرة قطعا اى انه فاسق غير عائد الى الاولى قطعا اى الجلد لانه حق آدمي فلا يسقط

بالتوبة

بالتوبة وفي عوده الى الثانية اى عدم قبول الشهادة الخلاف فالاصح عندنا نعم فتقبل شهادته بعد التوبة وعند القائل بعوده الى الاخيرة فقط الآتي لا فلا تقبل شهادته ابدا الثاني انه يعود للكل ان سيق الكل لغرض واحد نحو حبست داري على اعمامي ووقفت بستاني على اخوالي وسبلت سقايتي لجيراني الا ان يسافروا والا فللاخيرة فقط نحو اكرم العلماء وحبس دياري على اقاربك واعتق عبيدي الا الفسقة منهم وعليه ابو الحسين البصري الثالث ان عطف بالواو عاد للكل او بالفاء او ثم فللاخيرة فقط وعليه امام الحرمين والآمدي وابن الحاجب الرابع اختصاصه بالجملة الاخيرة وعليه ابو حنيفة واختاره الامام فخر الدين في المعالم لانه المتيقن الخامس انه مشترك بينهما لوروده تارة للجميع كما في انما جزاء الذين يحاربون الله الى قوله الا الذين تابوا فانه عائد الى الجميع اجماعا قاله ابن السمعاني وتارة للاخيرة كما في ومن قتل مؤمنا خطأ الى قوله الا ان يصدقوا فانه عائد الى الاخيرة اى الدية دون الكفارة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة فيتوقف على القرينة وعليه المرتضى من الشيعة السادس الوقف في المسئلة لعدم العلم بمدلوله وعليه القاضي ابو بكر والغزالي واختاره الامام فخر الدين في المحصول والمنتخب
٣ الثالثة الاستثناء الوارد بعد مفردات اولى بعوده لكلها من الوارد بعد الجمل لعدم استقلالها ولهذا اقتضى كلام جماعة الاتفاق فيها نحو تصدق على الفقراء والمساكين وابناء السبيل الا الفسقة منهم

ص اما القران بين جملتين لفظا فلا يعطى استواء ذين
في كل حكم ثم لم يبين وقال يعقوب نعم والمزني
ش القران بين الجملتين في اللفظ في حكم من الاحكام لا يقتضي التسوية
بينهما في غيره مما لم يذكر عند الجمهور ويدل له قوله تعالى كلوا من ثمره
اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده فان الايتاء واجب والاكل مباح
وقال ابو يوسف والمزني انه يقتضي التسوية لان العطف يقتضي
الشركة واستدل الحنفية بذلك على انه لا تجب الزكاة في مال
الصبي كما لا تجب عليه الصلاة لقرنهما في قوله واقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة وعلى ان الماء يتنجس بالاغتسال فيه لقرنه بالبول
في حديث ابي داود لا يبولن احدكم في الماء الدايم ولا يغتسل فيه من
الجنابة وحكم النهي عن البول فيه تنجيسه بشرطه قالوا
فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما واما المزني فلم يقل به مع قوله
بالقران لما ترجح عليه
ص الثاني منها الشرط وهو ما لزم لذاته من عدم له العدم
لا من وجوده وجود او عدم وهو كالاستثنا اتصاله انحتم
والعود للكل وان الاكثرا يخرجه وقيل لا خلف عرا
ش الثاني من المخصصات المتصلة الشرط وهو ما يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته قال القرافي
هذا اجود حدوده فخرج بالقيد الاول المانع فانه لا يلزم
من عدمه شيء وبالثاني السبب فانه يلزم من وجوده الوجود
وبالثالث مقارنة الشرط للسبب فيلزم الوجود كوجود الحول

الذى

الذى هو شرط لوجوب الزكاة مع النصاب الذى هو سبب للوجوب
ومقارنته للمانع كالدين على القول بانه مانع من وجوب الزكاة
فيلزم العدم فلزوم الوجود والعدم في ذلك لوجود السبب والمانع
لا لذات الشرط ثم الشرط اما عقلي كالحياة للعلم او شرعي كالطهارة
للصلاة او عادي كنصب السلم لصعود السطح او لغوي وهو المخصص
نحو اكرم بني تميم ان جاؤا فينعدم الاكرام المامور به بانعدام
المجيء ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر لا لذاته ثم الشرط
كالاستثناء في ثلاثة اشياء وجوب اتصاله وعوده لكل الجمل
المتقدمة عليه نحو اكرم بني تميم واحسن الى ربيعة ان جاؤك
وجواز اخراج الاكثر به نحو اكرم بني تميم ان كانوا علماء ويكون
جهالهم اكثر وفي كل من الثلاثة الخلاف الذى في الاستثناء كما
حكاه في جمع الجوامع في الاولين ونفاه في الثالث وتعقبه الشيخ
جلال الدين وغيره بتقدم قول بانه لا بد في المخصص ان يبقى
قريب من مدلول العام وقيل لا خلاف في الثلاثة وان اختلف
في الاستثناء وبه جزم في جمع الجوامع في الثالث وفي شرح المنهاج
في الاول واشار اليه في جمع الجوامع فيه وفي الثاني والفرق على
هذه الطريقة بينه وبين الاستثناء في عدم جريان الخلاف في
عوده للكل ان الشرط له صدر الكلام فهو مقدم تقديرا بخلاف الاستثنا
ص الثالث الوصف كالاستثناء في عود ولو مقدما فان يفي
وسطا فلا نقل وفي الاصل ارتضى ان لاختصاص بالذى يلي اقتضى
ش الثالث من المخصصات المتصلة الصفة نحو اكرم بني تميم الفقهاء وهي

كالاستثناء في العود لجميع الجمل سواء تأخرت نحو وقفت على اولادي
واولادهم المحتاجين او تقدمت نحو وقفت على محتاجي اولادي
واولادهم فيشترط الحاجة في اولاد الاولاد كالاولاد فان توسطت
نحو اولادي المحتاجين واولادهم فقال ابن السبكي لا نعلم فيها نقلا
ويظهر اختصاصها بما وليته وهو المختار ويحتمل ان يقال تعود لما
وليها ايضا وايد الاول بما في الشرح عن ابن كج لو قال عبدي حر ان شاء
الله وامرأتي طالق ونوى صرف الاستثناء اليهما لم تطلق فان مفهومه
انه اذا لم ينو لا يحمل الاستثناء عليهما واذا ثبت هذا في الشرط
فالصفة اولى

ص الرابع الغاية ان تقدما ما لو فقدت لفظها لعمما
اما كحتى مطلع الفجر فذي لقصد تحقيق عمومه حتمه
واقطع من الخنصر للابهام اصابعا والعود بالتمام

ش الرابع من المخصصات المتصلة الغاية وهي منتهى الشيء وحكم ما
بعدها مخالف لما قبلها وتعود للكل كالاستثناء كقوله وقفت على
اولادي واولاد اولادي الى ان يستغنوا والمراد بالغاية ما تقدمها
عموم يشملها لو لم تأت لخرج شيئان احدهما غاية لو سكت عنها
لم يدل عليها اللفظ نحو حتى مطلع الفجر فان الغاية فيها لتحقيق العموم
فيما قبله لا للتخصيص فان طلوعه وزمن طلوعه ليسا من الليل
الثاني ما كان اللفظ الاول صريحا في شموله كقولك قطعت اصابعه
من الخنصر الى الابهام فانها لو لم تذكر لدخل الابهام فالقصد بها تحقيق
العموم اي اصابعه جميعها وهذه الغاية داخلة قطعا والاولى

خارجة

خارجة قطعا وقولي الى الابهام كما في شرح المنهاج لابن السبكي اوضح
من قوله في جمع الجوامع الى البنصر

ص وبدل البعض وعنه الاكثر قد سكتوا وهو الصواب الاظهر

ش الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض من الكل ذكره ابن
الحاجب نحو اكرم الناس العلماء ولم يذكره الاكثرون وصوبهم السبكي
وكذا الاصفهاني والهندي لان المبدل منه في نية الطرح فلم يتحقق
فيه معنى الاخراج والتخصيص لا بد فيه من اخراج فلا تخصيص
بالبدل

ص اما ذو الانفصال فهو السمع والحس والعقل وفيه المنع
شذ واما الشافعي فلم يسم ذلك تخصيصا وباللفظي اتسم

ش القسم الثاني المنفصل وهو غير المقارن للعام وهو ثلاثة السمع
وسيأتي والحس والعقل فالحس والمراد به المشاهدة كما في قوله تعالى
في الريح المرسلة على عاد تدمر كل شيء بامر ربها اي تهلكه فانا
ندرك بالحس اي المشاهدة ما لا تدمير فيه كالسماء والعقل كما
في قوله تعالى الله خالق كل شيء فانا ندرك بالعقل ضرورة انه
تعالى ليس خالقا لنفسه ومنع قوم التخصيص بالعقل قائلين ما
نفى العقل حكم العام عنه لم يتناوله العام لانه لا يصح ارادته ومنع
الشافعي تسميته تخصيصا نظرا الى ان ما خص بالعقل لا يصح ارادته
بالحكم والخلف لفظي للاتفاق على الرجوع الى العقل فيما نفى عنه حكم
العام وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصا قيل لا وقيل نعم قال الشيخ
جلال الدين ويأتي مثل ذلك في التخصيص بالحس ايضا

ص وجاز ان يخص في الصواب سنته بها وبالكتاب
وهو به وخبر التواتر وخبر الواحد عند الاكثر
وقيل ان خص بقاطع جلي وعكسه وقيل بالمنفصل
ووقف القاضي وبالقياس ثالثها لا غير ذي الباس
وابن ابان قال لا ان لم يخص وقيل ان لم يك اصله بنص
مخصصا من العموم لا يحل وقيل لا ان لم يخص منفصل
والسابع الوقف وبالتقرير والفعل منسوبين للنذير
وبدليل العقل والاجماع وجاز بالفحوى بلا نزاع

١ ش في التخصيص بالدليل السمعي مسائل الاولى الاصح جواز تخصيص
السنة بالسنة وخالف داود وطائفة فقالوا يتعارضان لقوله تعالى
وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فقصر بيانه على القرآن
والجواب بالمنع والعبارة تشمل المتواترة بالمتواترة والآحاد وخالف
في تخصيص المتواترة بالآحاد من خالف في تخصيص الكتاب به قال
القرافي وتخصيص الاول في زماننا عسر لفقد التواتر وانما يتصور في بلغ
عصر الصحابة والتابعين فان الاحاديث كانت في زمانهم متواترة
لقرب العهد وشدة العناية بالرواية ومثاله في الآحاد تخصيص
حديث الصحيحين فيما سقت السماء العشر بحديثهما ليس فيما دون
٢ خمسة اوسق صدقة الثانية الاصح جواز تخصيص السنة متواترة
كانت او آحادا بالكتاب وقيل لا للآية السابقة حيث جعله مبينا
للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة واجيب بانه لا مانع من ذلك
فانهما من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله

تعالى

تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان خص من عمومه ما
خص بغير القرآن الثالثة الاصح جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ٣
وقيل لا للآية السابقة حيث فوض البيان الى رسوله والتخصيص بيان
فلا يحصل الا بقوله واجيب بوقوعه كتخصيص قوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الشامل لاولات الحمل بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان قيل يجوز ان يكون
التخصيص بغيره لذلك من السنة قلنا الاصل عدمه وقد قال تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء الرابعة يجوز تخصيص ٤
الكتاب بالسنة المتواترة وحكى الهندي والآمدي الاجماع عليه لكن
منهم من حكى خلافا في السنة الفعلية بناء على القول الآتي ان فعل
الرسول لا يخصص الخامسة الاصح جواز تخصيص الكتاب بخبر ٥
الواحد وعليه الجمهور ومنهم الائمة الاربعة فيما حكاه عنهم ابن
الحاجب وقيل لا يجوز مطلقا والا ...... لترك القطعي بالظني
واجيب بان محل التخصيص دلالة العام وهي ظنية والعمل
بالظنيين اولى من الغاء احدهما وقيل ان خص قبل ذلك بدليل قطعي
كالعقل جاز لضعف دلالته حينئذ والا بان لم يخص او خص بظني
فلا وعليه ابن ابان وقيل عكسه اي ان خص قبل ذلك بقطعي لم يجز
والا جاز وهو من تخريج صاحب جمع الجوامع ووجهه ان المخرج بالعقل
مثلا ما لم يصح ارادته كان العام لم يتناوله فيلحق بما لم يخص وقيل
ان خص بمنفصل قطعي او ظني جاز لضعف دلالته حينئذ بخلاف ما لم
يخص او خص بمتصل فالعموم في المتصل بالنظر اليه فقط وعليه

الكرخي وقيل بالوقف على القول بالجواز وعدمه وعليه القاضي ابو
بكر والاولون استدلوا بوقوعه كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم الى آخره الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين لا يرث
الكافر المسلم ولا المسلم الكافر وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم
بحديث الحاكم وغيره احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد
والكبد والطحال ومحل الخلاف كما قال ابن السمعاني في خبر الواحد الذي
لم يجمعوا على العمل به فان اجمعوا على العمل به خص الكتاب به بلا خلاف
كالمتواتر ويجري هذا الخلاف في تخصيص السنة المتواترة بالآحاد
كما صرح به القاضي ابو بكر والبيضاوي ولم يتعرض له الآمدي
٦ وابن الحاجب السادسة الاصح جواز تخصيص الكتاب والسنة
والقياس وعليه الائمة الاربعة والاشعري واختاره الامام في
المحصول وقيل لا يجوز مطلقا واختاره الامام في المعالم آخرا حذرا
من تقديم القياس على النص الذي هو اصل له في الجملة وقيل يجوز بالقياس
الجلي دون الخفي لضعفه وعليه ابن سريج ونقله في جمع الجوامع
عن الجبائي وهو سهو منه كما قال شراحه فان المعروف عنه المنع
مطلقا كما نقله هو في شرحيه وقيل يجوز ان خص قبل ذلك بغير
القياس لضعف دلالته حينئذ وان لم يخص فلا وعليه ابن ابان
وقد اطلق هنا الجواز وقيده في خبر الواحد بالقاطع لان القياس
اقوى عنده من خبر الواحد وقيل يجوز ان كان اصل القياس وهو
المقيس عليه مخصصا من العموم اي مخرجا منه بنص فكان التخصيص
بنصه ولا يجوز ان لم يكن كذلك بان لم يخص اصلا او خص منه غير ذلك

وقيل

وقيل يجوز ان خص بمنفصل لضعف دلالة العام حينئذ والا بان لم
يخص اصلا او خص بمتصل فلا وعليه الكرخي وقيل بالوقف عن الجواز
وعدمه وعليه امام الحرمين فهذه سبعة اقوال واحتج الاولون
بان اعمال الدليلين اولى من الغاء احدهما وقد خص من قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الامة فعليها
نصف ذلك بقوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب والعبد بالقياس على الامة في
التنصيف ايضا قال الابياري في شرح البرهان ومحل الخلاف في القياس
المظنون اما المقطوع فيجوز التخصيص به قطعا السابعة الاصح ٧
جواز التخصيص بفعله صلى الله عليه وسلم وتقريره كما لو قال الوصال
حرام على كل مسلم ثم فعله او اقر من فعله وكنهيه عن استقبال القبلة
بغائط او بول كما رواه الشيخان وقد روى ايضا عنه انه فعله في
البنيان فيخص به عموم النهي وقيل لا يخصصان بل ينسخان حكم
العام لان الاصل تساوي الناس في الحكم واجيب بان التخصيص اولى
من النسخ لما فيه من اعمال الدليلين واختار ابن الحاجب في ٢
التقرير لواحد على خلاف مقتضى العموم انه تخصيص لذلك العموم
في حقه وفي حق غيره ممن شاركه في العلة ان تبين المعنى في ذلك
وان لم يتبين فلا ولا يتعدى الى غيره وخالفه ابن السبكي فاختار
التعدي وان لم يتبين ما لم يظهر ما يقتضي الاختصاص به الثامنة ٨
الاصح جواز التخصيص بالاجماع كما في المختصر والمنهاج وبينه
من زيادتي ولم يذكره في جمع الجوامع لان المخصص دليله لا هو

قال شارحه وكان ينبغي ان يقول هنا والاصح ان عمل الامة في بعض
افراد العام مما يخالفه يقتضي تخصيصا كما قال في النسخ نظير ذلك
التاسعة جواز التخصيص بدليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وقيل ٩
لا لان دلالة العام منطوق وهو مقدم على المفهوم واجيب بان
المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من افراد العموم فالمفهوم مقدم
عليه لان اعمال الدليلين اولى من الغاء احدهما وقد خص حديث ابن
ماجة وغيره الماء لا ينجسه شيء الا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه
بمفهوم حديث الحاكم وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا العاشرة ١٠
يجوز التخصيص بالفحوى اى مفهوم الموافقة بلا خلاف كما قال الامدي
كان يقال من اساء اليك فعاقبه ثم يقال ان اساء اليك زيد فلا تقل
له اف ص والارجح انتفاؤه بمذهب راو ولو كان صحابي النبي بلغ

والعطف للخاص وعطفه عليه   وبرجوع مضمر بعد اليه
وذكر بعض مفرداته بلى   عرف اقره النبي او الملا
وانه لا يقصر العام على   ما عينه او خلافه بل شملا

ش فيه مسائل الاولى الاصح ان مذهب راوي الحديث لا يخصص العام ١
وعليه الجمهور وقيل يخصصه مطلقا وقيل ان كان صحابيا لان ذلك انما
صدر عن دليل قلنا في ظنه لا في نفس الامر وليس لغيره اتباعه لان
المجتهد لا يقلد مجتهدا ومن امثلته حديث ابي هريرة في الامر بالغسل
من ولوغ الكلب سبعا رواه الشيخان مع فتواه ان ثبت عنه بثلاث
وحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه رواه البخاري مع قوله
ان ثبت عنه ان المرتدة لا تقتل الثانية الاصح ان عطف الخاص على ٢

العام

لا يخصص العام

العام او العام على الخاص وقيل نعم لوجوب الاشتراك بين المعطوف
والمعطوف عليه في الحكم وصفته قلنا في الصفة ممنوع ومن امثلته
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه عام في
المطلقات والمتوفى عنهن وان كان معطوفا على خاص بالمطلقات
وهو واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة
اشهر وذكر عطف الخاص على العام من زوائد النظم والذي في جمع
الجوامع عكسها فقط الثالثة الاصح ان رجوع الضمير بعد العام الى ٣
بعض افراده لا يخصصه وعليه الاكثرون وقيل نعم حذرا من مخالفة
الضمير لمرجعه واجيب بانه لا محذور مع القرينة ومن امثلته قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء مع قوله بعده
وبعولتهن احق بردهن فضمير بعولتهن للرجعيات والمطلقات
شامل لهن وللبوائن الرابعة الاصح ان ذكر بعض افراد العام بحكم ٤
العام لا يخصصه وقيل نعم اذ لا فائدة لذكره الا ذلك وعليه ابو ثور
ورد بان مفهوم اللقب ليس بحجة وان فائدة ذكره نفي احتمال
تخصيصه من العام ومن امثلته حديث الترمذي ايما اهاب دبغ
فقد طهر مع حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم قال في شاة ميمونة
دباغها طهورها فذكر هذا الفرد من افراد العام لا يخصصه
بالشاة مثلا كما نقل عن ابي ثور بل يبقى على عمومه في اهاب كل حيوان
الخامسة الاصح ان العادة بترك بعض المامور به او فعل بعض ٥
المنهي عنه بصيغة العموم تخصص العام بغير المعتاد تركه او فعله
ان اقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم او الاجماع فالمخصص

في الحقيقة هو التقرير والاجماع بخلاف ما لم يقرها صلى الله عليه وسلم
بان لم تكن في زمنه ولم يجمعوا عليها وقيل لا وهو في التقرير بناء على
منع التخصيص به وفي الاجماع نظرا الى ان فعل الناس ليس بحجة السادسة
الاصح ان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما وراء المعتاد بل تطرح
العادة السابقة ويجري على عمومه في القسمين وقيل يقصر على ما ذكر
مثال الاول ان يكون عادتهم تناول البر ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه
متفاضلا فقيل يقصر الطعام على البر المعتاد ومثال الثاني ان يعتادوا
بيع البر بالبر متفاضلا ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه فقيل يقصر
الطعام على غير البر المعتاد والاصح لا فيهما ص مسئلة

جواب من يسأل ان لم يستقل ... يتبعه في عمومه والمستقل
منه الاخص جائز الثبوت ... ان امكنت معرفة المسكوت
والعام بعد سبب خاص عرا ... عمومه للاكثر بل اعتبرا
قالوا وذو صورته قطعي ... دخوله وظنا السبكي
قال ونحو منه خاص صاحبه ... في الرسم ما يعم للمناسبه
وان لتعميم دليل صا ... لح فذا اولى والمساوي اوضح

ش اذا ورد خطاب الشارع جوابا لسؤال فله حالان احدهما ان يكون
غير مستقل بدون السؤال كنعم ولا فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه
كحديث الترمذي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن فيعم كل
بيع للرطب بالتمر والثاني ان يكون مستقلا بنفسه بحيث لو ورد
ابتداء لافاد العموم وهو على ثلاثة اقسام احدها ان يكون مساويا

للسؤال

للسؤال في العموم والخصوص وحكمه واضح والثاني ان يكون اخص منه
كان يقال لمن سال عمن افطر في نهار رمضان من جامع في نهار رمضان
فعليه ما على المظاهر وهو جائز اذا امكنت معرفة حكم المسكوت عنه
منه كالمثال المذكور فانه يفهم من قوله جامع ان الافطار بغير جماع
لا كفارة فيه فان لم يمكن معرفة المسكوت عنه من الجواب فلا يجوز لما
فيه من تاخير البيان عن وقت الحاجة والثالث ان يكون اعم وقد
قال الاكثر ان العام الوارد على سبب خاص لا يختص حكمه بذلك
السبب بل يعتبر عمومه نظرا لظاهر اللفظ وهو معنى قولهم العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقيل هو مقصور على السبب لوروده
فيه مثاله حديث الترمذي عن ابي سعيد الخدري قيل يا رسول الله
انتوضا من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب
والنتن فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء اي مما ذكر وغيره وقيل
مما ذكر وهو ساكت عن غيره وحديث الاربعة ايضا عن ابي هريرة
سال رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا نركب البحر ونحمل
معنا القليل من الماء فان توضانا به عطشنا افنتوضا بماء البحر
فقال هو الطهور ماؤه فلا يقصر بحالة الضرورة المسئول عنها
وقيل يقصر عليها فان كان هناك قرينة على التعميم فهو اولى باعتبار
العموم كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان
سبب نزولها سرقة رجل رداء صفوان فذكر السارقة معه قرينة
على انه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط وقوله تعالى ان الله يامركم
ان تؤدوا الامانات الى اهلها نزلت في شأن مفتاح الكعبة لما اخذه

على من عثمان ابن طلحة قهرا بامره صلى الله عليه وسلم يوم الفتح فلما
نزلت رده اليه فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم ثم قال
الاكثرون صورة السبب التي ورد عليها العام دخولها فيه قطعي لوروده
فيها فلا يجوز تخصيصها بالاجتهاد بخلاف الزائد عليها فقد يدخله
التخصيص وقال السبكي بل هي ظنية كغيرها فيجوز اخراجها منه
بالاجتهاد كما قال به ابو حنيفة في حديث الولد للفراش الوارد في ابن
امة زمعة وقد الحقه صلى الله عليه وسلم بسيدها بمجرد الفراش
بقوله هو لك يا عبد ابن زمعة وفي رواية ابي داود هو اخوك
يا عبد فاخرجها ابو حنيفة حيث قال ان ولد الامة المستفرشة لا
يلحق بسيدها ما لم يقر به وحمل الحديث على الزوجة ثم قال السبكي
ويقرب من ذلك اي صورة السبب حتى يكون قطعي الدخول او ظنيه
ان يرد في القرآن آية خاصة ثم يتلوها في الرسم آية عامة تقتضي
مناسبتها لها دخول ما دلت عليه الآية الخاصة فيها كقوله الم تر
الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت الى
آخره فانها اشارة الى كعب ابن الاشرف ونحوه من علماء اليهود لما
قدموا مكة وشاهدوا قتلى بدر حرضوا المشركين على الاخذ بثارهم
ومحاربة النبي صلى الله عليه وسلم فسألوهم من اهدى سبيلا محمد
واصحابه ام نحن فقالوا انتم مع علمهم بما في كتابهم من نعت النبي صلى
الله عليه وسلم المنطبق عليه واخذ المواثيق عليهم ان لا يكتموه
فكان ذلك امانة لازمة لهم ولم يؤدوها حيث قالوا للكفار انتم اهدى
سبيلا حسدا للنبي صلى الله عليه وسلم فقد تضمنت هذه الآية مع هذا

القول التوعد عليه المفيد للامر بمقابله المشتمل على اداء الامانة التي
هي بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم بافادة انه الموصوف في
كتابهم وذلك مناسب لقوله ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها فهذا عام في كل امانة وذاك خاص بامانة هي صفة
النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق السابق والعام تال للخاص في
الرسم متراخ عنه في النزول وانما كانت هذه الصورة قريبة
من صورة السبب لا هي لانه لم يرد العام بسببها بخلافها ص

مسألة

تاخر الخاص عن الفعل فـإذا … ينسخ اولا فللتخصيص خـذا
وقيل ان تقارنا تعارضا … في قدر ما خص كنصين اقتضى
والحنفي العام ان تأخـرا … ينسخ وعند الجهل قولان جرى
اوعم من وجه ففي المشهور … رجح وقيل النسخ بالاخيـر

ش اذا تعارض نصان احدهما عام والآخر خاص فان علم تأخر
الخاص عن العمل بالعام كان الخاص ناسخا للعام بالنسبة لما
تعارضا فيه لا لجميع افراده فلا خلاف في العمل به في بقية الافراد
في المستقبل وانما لم نجعله تخصيصا لان تاخير بيانه عن وقت
العمل ممتنع وان لم يعلم تأخره عن العمل بان علم تاخره عن الخطاب
به دون العمل او تاخر العام عن الخاص مطلقا او تقارنهما بان
عقب احدهما الآخر سواء تقدم لفظ العام او الخاص وجهل تاريخهما
فالخاص مخصص للعام فيعمل به مقدما على العام في ما تعارضا
فيه وفي المقارنة قول انهما يتعارضان في قدر الخاص كالمختلفين

بالخصوصية بان يكونا خاصين فيحتاج العمل بالخاص الى مرجح له
ورد بان الخاص اقوى من العام فى الدلالة على ذلك البعض لانه
يجوز ان لا يراد من العام بخلاف الخاص فلا حاجة الى مرجح له وفى
العام المتاخر قول انه ناسخ للخاص كعكسه بجامع التاخر وعليه
الحنفية وامام الحرمين ولهم فى حالة جهل التاريخ قولان احدهما الوقف
عن العمل بواحد منهما والاخر تساقطهما لاحتمال كل منهما لان يكون
منسوخا باحتمال تقدمه على الاخر وان كان كل من الدليلين عاما
من وجه خاصا من وجه فلا سبيل الى تقديم احدهما على الاخر الا
بمرجح من خارج لتعادلهما تقارنا او تاخر احدهما وقال الحنفية
المتاخر ناسخ للمتقدم مثال ذلك حديث البخارى من بدل
دينه فاقتلوه وحديث الصحيحين انه نهى عن قتل النساء
فالاول عام فى الرجال والنساء خاص باهل الردة والثانى خاص
بالنساء عام فى الحربيات والمرتدات

ص المطلق والمقيد

المطلق الدال على الماهية من غير قيد لا شيوع الوحدة
كما فى الاحكام وفى المختصر لظنه مرادف المنكر
ش لما كان معنى المطلق والمقيد قريبا من معنى الخاص والعام
ذكرا عقبهما فالمطلق هو الدال على الماهية بلا قيد من وحدة
او غيرها وظن الامدى وابن الحاجب انه النكرة فقال
الامدى هو النكرة فى سياق الاثبات وقال ابن الحاجب هو
ما دل على شائع فى جنسه اى لا فى نوعه نحو رقبة مؤمنة

بلغ

فاتفقا

فاتفقا على دلالته على الوحدة الشائعة كالنكرة الدالة على ذلك
حيث لم يخرج عن الاصل من الافراد الى التثنية والجمع وقال السبكى
الصواب الفرق بينهما فعليه الاصوليون والفقهاء حيث اختلفوا
فيمن قال لامراته ان كان حملك ذكرا فانت طالق فكان ذكرين
قيل لا تطلق نظرا للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على
الجنس قال الشيخ جلال الدين ومن هنا يعلم ان اللفظ فى المطلق
والنكرة واحد وان الفرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر فى اللفظ دلالته
على الماهية بلا قيد سمى مطلقا واسم جنس او مع قيد الوحدة سمى
نكرة والامدى وابن الحاجب ينكران اعتبار الاول ويجعلانه الثانى
فيدل عندهما على الوحدة الشائعة وعند غيرهما على الماهية
بلا قيد والوحدة ضرورية اذ لا وجود لماهية المطلق باقل من واحد
ص وذان كالعموم والخصوص فى   حكمهما وزد هنا للمقتفى
فى الحكم والموجب اذ يتحد   واثبتا واخر المقيد
عن عمل المطلق ناسخا جلا   اولا عليه مطلق فليحملا
وقيل عكسه وقيل ان بدا   مؤخرا والقيد ناسخا غدا
او نفيا فقائل المفهوم   قيده وهى من العموم
او كان ذا نهيا وهذا امرا   قيد بضده الوصف ما قد يعرا
ولاختلاف السبب النعمان لا   يحمله وقيل لفظا حملا
والشافعى قال قياسا وجرى   اذا اختلاف الحكم دونه عرى
وان يكن قيدان مع تنافى   ولا مرجح الغناء وافى
ش المطلق والمقيد كالعام والخاص فيما تقدم من الاحكام فما جاز

تخصيص العام به جاز تقييد المطلق به وما لا فلا فيجوز تقييد الكتاب
به وبالسنة وهي بها وبه وهما بالقياس والمفهوم مبني وفعل النبي وتقريره
بخلاف مذهب الراوي وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح في الجميع
ويزاد هنا الكلام في تعارض المطلق والمقيد كما تقدم ايضا تعارض
العام والخاص فنقول اذا اتحد المطلق والمقيد في الحكم والموجب بكسر أن
الجيم اي السبب وكانا مثبتين كان يقال في كفارة الظهار اعتق رقبة
مؤمنة رقبة مؤمنة وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد
ناسخ للمطلق كما تقدم نظيره في الخاص والا بان تأخر المقيد عن وقت
الخطاب بالمطلق دون العمل او تأخر المطلق عن المقيد مطلقا او تقارنا
او جهل تاريخهما حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين وقيل عكسه
اي يحمل المقيد على المطلق بان يلغى القيد ويبقى المطلق على اطلاقه
لان ذكر المقيد ذكر فرد من افراد المطلق فلا يقيده كما ان ذكر فرد من
العام لا يخصصه وفرق الاول بان مفهوم المقيد حجة بخلاف
مفهوم فرد من افراد العام فانه من مفهوم اللقب وليس بحجة وفي
تأخير المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق قول انه ناسخ له كما لو تأخر
عن وقت العمل به بجامع التأخر وان لم يكونا مثبتين بان كانا
منفيين او منهيين نحو لا يجزي عتق مكاتب لا يجزي عتق مكاتب
كافر لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فالقائل بحجية مفهوم
المخالفة يقيد المطلق بالمقيد فيجوز اعتاق مكاتب مسلم والمسألة
حينئذ من باب الخصوص والعموم لكونها نكرة في سياق النفي لا من
باب المطلق والمقيد كما توهم ابن الحاجب وقد مثل ابن دقيق العيد

للمسألة

بمس	للمسألة بحديث لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول وفي رواية
اخرى النهي عن مسه باليمين من غير قيد بحالة البول فيخص بها
كما في الحديث الآخر اما من لا يقول بالمفهوم فانه يلغي القيد ويجري
المطلق على اطلاقه وان كان احدهما امرا والآخر نهيا نحو اعتق
رقبة لا تعتق رقبة كافرة اعتق رقبة مؤمنة لا تعتق رقبة فا
لمطلق مقيد بضد الصفة التي في المقيد ليجتمعا فالمطلق في المثال الاول
مقيد بالايمان وفي الثاني بالكفر وان اختلف السبب واتحد الحكم كقوله
تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة
مؤمنة فقال ابو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد اصلا لاختلاف
يحمل	السبب بل يبقى على اطلاقه وقال الاكثرون يحمل عليه ثم قيل عليه
لفظا اي بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة الى جامع وحكى
عن جمهور اصحابنا وقال الماوردي والروياني وسليم الرازي انه
ظاهر مذهب الشافعي وقيل قياسا فلا بد من جامع وهو في المثال
المذكور حرمة سببهما اي الظهار والقتل وعزاه الآمدي للشافعي
وصححه هو والامام فخر الدين وان اختلف الحكم دون السبب كما في
قوله في التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم وفي الوضوء فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق فالموجب لهما متحد وهو الحدث
والحكم مختلف وهو المسح في المطلق والغسل في المقيد بالمرافق
ففيه الخلاف الذي في الحالة قبلها كما ذكره ابو الوليد الباجي وابن
العربي وقيل لا يحمل المطلق على المقيد والاكثر يحمل قيل لفظا وقيل
قياسا والجامع اشتراكهما في سبب حكمهما وان ورد المطلق

وهناك مقيدان بقيدين متنافيين وليس احدهما اولى بالمطلق من الآخر قياسا استغنى عنهما وبقي المطلق على اطلاقه كما في قوله تعالى في قضاء رمضان فعدة من ايام أخر وفي كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وفي صوم التمتع فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم فيجزي قضاء رمضان على اطلاقه من جوازه متتابعا ومفرقا لامتناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه ومن ذلك الاحاديث في ولوغ الكلب فان في رواية احداهن بالتراب مطلقا وفي رواية اولاهن وفي اخرى اخراهن فالغى القيدان وعمل بالمطلق على اطلاقه من جوازه في اي واحدة كانت

ص الظاهر والمؤول

الظاهر الدال برجحان وان * يحمل على المرجوح تأويل زكن
صحيح ان كان دليل او حسب * ففاسد او لا لشيء فلعب
من البعيد حملهم على ابتدى * امسك ولص بيضة على الحدي
وحملهم ستين مسكينا على * مدا ومن ليس مبيتا فلا
على النذور والقضا وايما * قد نكحت على الصغار والاما
وخبر الجنين اذ يلبسه * ذكاة امه على التشبيه
وحمل ما في آية الزكاة في * براءة على بيان المصرف
وحمل ذي القربى على النبي سلك * في الفقرا لا الاغنيا ومن ملك
ذا رحم على الاصول والفروع * وان يكن خص بهذين الوقوع
ويشفع الاذان ان يجعله * شفعا لما من قبله حصله

ش الظاهر ما دل دلالة ظنية بخلاف القطعية فانه يسمى نصا كما مر

في المنطوق

بلغ

في المنطوق والمفهوم والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فان كان الحمل لدليل صيره راجحا فتأويل صحيح او لما ظن دليلا وليس بدليل في الواقع ففاسد او لا لشيء فهذا ليس بتأويل بل هو لعب غير معتد به لانه انما سمي مؤولا لانه يؤول الى الظاهر عند قيام الدليل عليه ثم التأويل قريب ان ترجح على الظاهر بادنى دليل نحو اذا قمتم الى الصلاة اي اردتم القيام اليها وبعيد لا يترجح على الظاهر الا باقوى منه وفي النظم كاصله منه امثلة فمن ذلك تأويل الحنفية امسك من قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي وغيره على ابتدئ نكاح اربع منهن فيما اذا نكحهن معا لبطلانه كالمسلم بخلاف نكاحهن مرتبا فيمسك الاربع الاوائل ووجه بعده ان المخاطب به قريب عهد بالاسلام لم يسبق له بيان شروط النكاح مع حاجته الى ذلك ولم ينقل تجديد نكاح منه ولا من غيره مع كثرتهم وتوفر دواعي حملة الشريعة على نقله لو وقع ومن ذلك تأويل يحيى بن اكثم وغيره حديث الصحيحين لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده على بيضة الحديد التي فوق رأس المقاتل وعلى حبل السفينة ليوافق احاديث اعتبار النصاب في القطع ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من بيضة الدجاج والحبل المعهود غالبا المؤيد ارادته بالتوبيخ باللعن لجريان عادة الناس بتوبيخ سارق القليل دون الكثير وترتيب القطع على

سرقة ذلك لانه يجر الى سرقة غيره مما يقطع فيه وهذا تاويل
قريب ومن ذلك تاويل الحنفية قوله تعالى فاطعام ستين
مسكينا على ستين مدا بان يقدر مضافا اى طعام ستين مسكينا
وهو ستون مدا فيجوز اعطاؤه لمسكين واحد فى ستين يوما كما
يجوز اعطاؤه لستين فى يوم لان القصد باعطائه دفع الحاجة
ودفع حاجة الواحد فى ستين يوما كدفع حاجة الستين فى يوم
واحد ووجه بعده انه اعتبر فيه مالم يذكر من المضاف والغى ما
ذكر من عدد المساكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر
قلوبهم على الدعاء للمحسن ومن ذلك تاويلهم ايضا حديث ابى
داود وغيره من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له على القضا
والنذر لصحة غيرهما بنية من النهار عندهم ووجه بعده انه
قصر للعام النص فى العموم على نادر لندرة القضاء والنذر با
لنسبة الى الصوم المكلف فى اصل الشرع ومن ذلك تاويلهم ايضا
حديث ابى داود وغيره ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة اى حمله اولا
بعضهم على الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها عندهم كسائر
تصرفاتها فاعترض بان الصغيرة ليست امرأة فى حكم اللسان
فحمله بعض آخر على الامة فاعترض بقوله فى رواية البيهقى فان
اصابها فلها مهر مثلها فان مهر الامة لسيدها فحمله بعض متاخريهم
على المكاتبة فان المهر لها ووجه بعده على كل انه قصر للعام
المؤكد عمومه بما على صورة نادرة مع ظهور قصد الشارع عمومه

بان يمنع

بان يمنع المرأة مطلقا من استقلالها بالنكاح الذى لا يليق بمحاسن
العادات استقلالها به ومن ذلك تاويلهم ايضا حديث ابن
حبان ذكاة الجنين ذكاة امه على التشبيه اى مثل ذكاتها على
الرفع او كذكاتها على النصب فيكون المراد الجنين الحى اى يذكى كما
تذكى أمه لحرمة الميت عندهم ووجه بعده ما فيه من التقدير
المستغنى عنه اما على رواية الرفع وهى المحفوظة كما قال المحدثون
منهم الخطابى فبان يعرب ذكاة الجنين خبرا لما بعده اى ذكاة
ام الجنين ذكاة له يدل عليه رواية البيهقى ذكاة الجنين فى
ذكاة امه وفى رواية بذكاة امه واما على رواية النصب ان
ثبتت فبان يجعل على الظرفية كما فى جئتك طلوع الشمس اى وقت
طلوعها والمعنى ذكاة الجنين حاصلة وقت ذكاة امه وهو
موافق لمعنى رواية الرفع فيكون المراد الجنين الميت وان ذكاة
امه التى احلتها احلته تبعا لها يؤيد ذلك ما فى بعض طرق
الحديث من قول السائلين يا رسول الله انا ننحر الابل ونذبح
البقر والشاة فنجد فى بطنها الجنين فنلقيه ام نأكله فقال
كلوه ان شئتم فان ذكاته ذكاة امه فالظاهر ان سؤالهم عن
الميت لانه محل الشك بخلاف الحى الممكن الذبح فمن المعلوم انه
لا يحل الا بالتذكية فيكون الجواب عن الميت ليطابق السؤال
ومن ذلك تاويلهم ايضا والمالكية قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الى آخره على بيان المصرف اى محل الصرف بدليل ما
قبله ومنهم من يلزمك فى الصدقات الى آخره ذمهم الله تعالى

على تعرضهم لها لخلوهم عن اهليتها ثم بين اهلها بقوله انما الصدقات
للفقراء الى آخره اى هى لهذه الاصناف دون غيرهم وليس المراد دون
بعضهم ايضا فيكفى الصرف لاى صنف منهم ووجه بعده ما فيه من صرف
اللفظ عن ظاهره من استيعاب الاصناف لغير مناف له اذ بيان
المصرف لا ينافيه فليكونا مرادين فلا يكفى الصرف لبعض الاصناف
الا اذا فقد الباقى للضرورة حينئذ ومن ذلك تاويل الحنفية
قوله تعالى ولذى القربى على الفقراء من قرابة النبى صلى الله عليه
وسلم دون الاغنياء لان المقصود سد الخلة اى الحاجة وهى
منتفية مع الغنى فلا يعطى الغنى من الفئ والغنيمة شيئا ووجه
بعده ما فيه من صرف العام عن العموم لغير صارف مع ظهور ان
القرابة سبب لاستحقاق وهذا المثال من زيادتى وهو فى المختصر
ومن ذلك تاويل بعض اصحابنا حديث السنن الاربعة من ملك
ذا رحم محرم فهو حر فى لفظ عتق عليه على الاصول والفروع لما
تقرر عندنا من انه انما يعتق بالملك ما ذكر ووجه بعده ما فيه من
صرف العام عن العموم لغير صارف وتوجيه ما تقرر ان نفى العتق
عن غير الاصول والفروع للاصل المعقول وهو انه لا عتق بدون
اعتاق خولف هذا الاصل فى الاصول لحديث مسلم لا يجزى ولد
والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اى بالشراء من غير
حاجة الى صيغة الاعتاق وفى الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن
ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل على نفى اجتماع الولدية والعبدية
والحديث قال النسائى منكر والترمذى لا يتابع ضمرة عليه وهو

خطأ

خطأ عند اهل الحديث نعم رواه الاربعة من غير طريق ضمرة وصححه
الحاكم وقال الترمذى العمل عليه عند اهل العلم فنحتاج نحن الى
بيان مخصص له بخلاف الحنفية وقد يقال مخصصه القياس على
النفقة فانها لا تجب عندنا لغير الاصول والفروع ومن ذلك
تاويل بعض السلف حديث الصحيحين امر بلال ان يشفع
الاذان ويوتر الاقامة على جعله شفعا لاذان ابن ام مكتوم بان
يؤذن قبله للصبح من الليل ولا يزيد على اقامته حمله على ذلك
ما قاله من افراد كلمات الاذان ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ
عما يتبادر منه من تثنية كلمات الاذان وافراد كلمات الاقامة
اى المعظم فيهما المؤيد ارادته بما فى رواية فى الصحيحين ايضا
الا الاقامة اى كلمتها فانها تثنى ص المجمل

هو الذى لم تتضح دلالته فليس منه اذ بدت ارادته
آية سرقة ومسح الراس وحرمة النسا ورفع الناسى
ونحو لا نكاح الا بولى وقد حكى دخولها فى المجمل

بلغ

ش المجمل ما لم تتضح دلالته فيشمل القول والفعل وخرج المهمل اذ لا دلالة
له والمبين لاتضاح دلالته فلا اجمال فى الامثلة المذكورة فى الابيات
لوضوح دلالة الكل خلافا لمن ادعاه فقيل آية السرقة مجملة فى اليد
لانها تطلق على العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب وفى القطع
لانه يطلق على الابانة وعلى الجرح ولا ظهور لواحد من ذلك
وابانة الشارع من الكوع مبين ان المراد ذلك وقيل قوله تعالى
وامسحوا برءوسكم مجمل لتردده بين مسح الكل والبعض ومسح

الشارع الناصية مبين لذلك ورد بانا لانسلم تردده بين ذلك
وانما هو لمطلق المسح الصادق باقل ما يطلق عليه الاسم وبغيره
وقيل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم مجمل لان اسناد التحريم الى
العين لا يصح لانه انما يتعلق بالفعل فلا بد من تقدير وهو محتمل
لامور لا حاجة الى جميعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملا ورد بوجود
المرجح وهو العرف فانه يقضي بان المراد تحريم الاستمتاع بوطئ
ونحوه وقيل حديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه مجمل لانه لا يصح رفع المذكورات مع وجودها حسا فلا بد من
تقدير شيئ وهو متردد بين امور لا حاجة الى جميعها ولا مرجح لبعضها
فكان مجملا ورد بوجود المرجح وهو العرف فانه يقضي بان المراد
رفع المؤاخذة وقيل حديث الترمذي وغيره لا نكاح الا بولي
مجمل لانه لا يصح نفي النكاح بدون ولي مع وجوده حسا فلا بد من
تقدير شيئ وهو متردد بين الصحة والكمال ولا مرجح لواحد منهما
فكان مجملا ورد بوجود المرجح لنفي الصحة وهو قربه من نفي
الذات فان ما انتفت صحته لا يعتد به فيكون كالمعدوم بخلاف ما
انتفا كماله فقد يعتد به وقيل حديث الشيخين لا صلاة لمن لم يقرا
بفاتحة الكتاب مجمل والكلام فيه كالكلام في الذي قبله وكذا
حديث لا صيام لمن لم يبيت فلذا حذفته في النظم

ص وانما الاجمال في الانوار والقرأ والجسم وكالمختار
وقوله سبحانه او يعفو والراسخون مبتدا او عطف
ونحو لا يمنع جار جاره ان يضع الحديث اي ضمائره

ش

ش الاجمال تارة يقع في المفرد وتارة في المركب فالاول قد يكون لوضع
اللفظ لكل منهما كالقرء فانه وضع للحيض وللطهر وقد يكون لصلاحيته
لها بالمشابهة كالنور صالح للعقل ونور الشمس لتشابههما بوجه او
بالمماثلة كالجسم صالح للسماء والارض لتماثلهما او بما ورد عليه من
اعلال كالمختار فانه صالح للفاعل والمفعول باعلاله بقلب الياء
المكسورة او المفتوحة ويتميز بحرف الجر فنقول في الفاعل مختار لكذا
وفي المفعول مختار من كذا ومن الثاني قوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وقد اختلف في
ذلك الصحابة وحمله الشافعي على الزوج ومالك على الولي لما قام
عندهما في ذلك وقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
الآية لتردد لفظ الراسخون بين العطف والابتداء وحمله الجمهور
على الابتداء لما قام عندهم وقد تقدم مبسوطا في المتشابه وقوله صلى
الله عليه وسلم لا يمنع جار جاره ان يضع خشبة في جداره رواه
الشيخان لتردد ضمير جداره بين عوده الى الجدار الموضوع عليه
والواضع وقد تردد الشافعي في المنع لذلك والجديد المنع لحديث
الحاكم لا يحل لامرئ من مال اخيه الا ما اعطاه من طيب نفس وأيد
عود الضمير الى الواضع بانه اقرب مذكور

ص وفي الكتاب والحديث وقعا كما مضى والظاهري منعا ش
المجمل واقع في الكتاب والسنة كالامثلة السابقة ونحوها ونفاه داود
الظاهري قال الصيرفي لا اعلم من نفاه غيره

ص واللفظ تارة لمعنى يرد وتارة لآخرين يقصد

على الاصح مجمل فان يفي   ذا منهما يعمل به ويوقف

ش اذا ورد من الشارع لفظ مطلق وذلك اللفظ له استعمالان تارة يرد لمعنى واحد وتارة يرد لمعنيين ليس ذلك المعنى احدهما كما قيد به ابن السبكي طلا فهم بحثا من عنده وقال الشيخ جلال الدين الظاهر انه مرادهم وهو معنى قولي لآخرين اى غير ذلك المعنى ففيه قولان اصحهما انه مجمل لتردده بين المعنى والمعنيين والثاني يحمل على المعنيين لانه اكثر فائدة فان كان ذلك المعنى احدهما عمل به جزما لوجوده في الاستعمالين ووقف الآخر للتردد فيه وقيل يعمل به ايضا لانه اكثر فائدة

ص البيان

اخراجه من حيز الاشكال   الى تجليه البيان العالي
وانما يجب اى ارفاقا   لمن اريد فهمه اتفاقا
وجاز بالفعل والظن لما   يفوقه على الاصح فيهما
ان يتفق قول وفعل في البيان   فالحكم للسابق والتاكيد ثان
ولو جهلنا عينه على الاصح   او خالفا فالقول في الاقوى رجح

ش البيان مصدر بمعنى التبيين وهو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي اى الاتضاح فالاتيان بالظاهر من غير سبق اشكال لا يسمى بيانا والاتيان بالحيز في الحد لا يضر وان كان مجازا لجواز دخول المجاز الذي لا يلبس في الحدود ثم نبهت على مسائل الاولى اتفقوا على انه لا يجب بيان المجمل الا لمن اريد منه فهمه لحاجته اليه اما للعمل كالصلاة او للافتاء كاحكام الحيض في حق الرجال بخلاف غيره قال الشيخ ولي الدين وكانه اريد بالواجب هنا ما لا بد

منه اذ لا يجب على الله تعالى شيء وقد نبهت على ذلك بقولي من زيادتي اى ارفاقا الثانية يجوز البيان بالفعل كما يجوز بالقول وقيل لا لطول زمن الفعل فيتأخر البيان به مع امكان تعجيله بالقول وذلك ممتنع واجيب بانا لا نسلم امتناعه وقد بينت صلاته صلى الله عليه وسلم وحجه آية واقيموا الصلاة ولله على الناس حج البيت الثالثة يجوز بيان المعلوم بالمظنون وان كان دونه في الدلالة لوضوحه وقيل لا لانه دونه فكيف يجعل في محله حتى كانه المذكور بدله وعلى هذا يجب ان يكون البيان اقوى دلالة من المبين واختاره ابن الحاجب وقيل يجوز ان يكون مساويا وعليه الكرخي وقيل ان عم وجوبه سائر المكلفين كالصلاة وجب ان يكون بيانه معلوما متواترا وان لم تعم به البلوى واختص العلماء بمعرفته كنصاب السرقة واحكام المكاتب قبل في بيانه خبر الواحد حكاه القاضي عن العراقيين الرابعة ان ورد في البيان قول وفعل فان اتفقا في البيان فالمبين هو السابق قولا كان او فعلا والآخر تاكيد له وان كان دونه في القوة سواء علمنا عين السابق ام جهلناه وقيل ان جهلنا عين السابق قدر المرجوح وهو الفعل سابقا ليكون هو المبين والقول تاكيد له لئلا يلزم من عكسه تاكيد الشيء بما هو دونه وهو ممتنع واجيب بان ذلك في التاكيد غير المستقل اما المستقل فلا الا ترى ان الجملة تؤكد بجملة دونها وان لم يتفقا رجح القول فيجعل هو المبين سواء تقدم او تأخر ويحمل الفعل على انه من خصائصه صلى الله عليه وسلم جمعا بين

الدليلين وقال ابو الحسين البصري البيان السابق قولا كان او فعلا
والمتاخر في صورة تقدم الفعل ناسخ ص مسئلة

تاخيره عن وقت فعل لم يقع — وان نقل بان ذاك ما امتنع
وواقع للوقت عند الاكثر — ثالثها الا ان يكن ذا ظاهر
وقيل لا يؤخر الاجمالي — فيه وقد قيل بعكس التالي
وقيل لا في غير نسخ بل نقل — جوازه في النسخ قطعا لا جل
وقيل لا يجوز ان يؤخرا — بعض وابدا البعض اذ ليس عرا
ثم على المنع اجز فيما اعتلى — للمصطفى تاخير تبليغ الى
حاجة موجود ونفي علمه — بذات ما خصص او بوسمه

ش تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان قلنا بجوازه = والقول بجوازه مبني على تكليف ما لا يطاق والتعبير بوقت الفعل احسن كما قال ابن السبكي من التعبير بوقت الحاجة فانها كما قال الا بو اسحاق الاسفرائني عبارة لائقة بالمعتزلة القائلين بان بالمؤمنين حاجة الى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الفعل ففيه مذاهب احدها وعليه الجمهور انه جائز وواقع سواء كان المبين ظاهرا وهو غير المجمل كعام تبين تخصيصه ومطلق تبين تقييده ودال على حكم تبين نسخه ام لم يكن وهو المجمل كمشترك تبين احد معنييه ومتواطئ تبين احد ما صدقاته الثاني انه ممتنع مطلقا وعليه المعتزلة وابو اسحاق المروزي من اصحابنا لاخلاله بفهم المراد عند الخطاب الثالث يمتنع في ماله ظاهر للالباس بايقاع المخاطب في فهم غير

المراد

المراد بخلاف ما لا ظاهر له وهو المجمل وعليه الكرخي الرابع عكسه وهو من زوائدي حكاه الابياري في شرح البرهان وعلله بان للعام فائدة في الجملة بخلاف المجمل الخامس انه يمتنع تاخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر مثل هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ ببدل لوجود المحذور قبله في ذلك دون التفصيلي فيه لمقارنة الاجمالي ودون الاجمالي وغيره فيما لا ظاهر له وهو المشترك والمتواطئ وعليه ابو الحسين البصري السادس انه يمتنع في غير النسخ لاخلاله بفهم المراد من اللفظ بخلاف النسخ لانه رفع للحكم او بيان لانتهاء امده وعليه الجبائي وقيل يجوز تاخير النسخ اتفاقا وان الخلاف في غيره لانتفاء الاخلال بالفهم عنه وعليه القاضي وامام الحرمين والغزالي السابع انه يمتنع ابداء بعض وتاخير بعض لئلا يعتقد المكلف باظهار البعض ان ذلك جميع البيان وهو غير المراد بخلاف تاخير الكل ومن ادلة الوقوع قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية فانه عام فيما يغنم مخصوص بحديث الصحيحين من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه وهو متاخر عن نزول الآية فانها نزلت في غزوة بدر والحديث ورد بعدها في غزوة حنين وقوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة الى آخره فانها مقيدة بما في اجوبة اسئلتهم وفيه تاخير بعض البيان عن بعض ايضا وقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانه يدل على الامر بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله وفديناه بذبح عظيم وعلى القول بالمنع فرعا

احدهما الاصح انه يجوز للرسول تاخير التبليغ لما اوحى اليه
من قرآن او غيره الى وقت الحاجة اليه لانتفاء المحذور السابق
عنه وقيل لا يجوز لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك اى على الفور لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة
فلا فائدة للامر به الا الفور واجيب بان فائدته تاييد العقل
بالنقل وكلام الامام والآمدى يقتضى المنع فى القرآن قطعا لانه
متعبد بتلاوته ولم يؤخر صلى الله عليه وسلم تبليغه بخلاف غيره
لما علم من انه كان يسئل عن الحكم فيجيب تارة بما عنده ويقف اخرى
الى ان ينزل الوحى الفرع الثانى الاصح ايضا انه يجوز ان لا يعلم المكلف
الموجود عند وجود المخصص بذات المخصص ولا بوصف انه
مخصص مع علمه بذاته بان لا يسبب الله له العلم بذلك وقيل لا
يجوز ذلك فى المخصص السمعى لما فيه من تاخر اعلامه بالبيان
واجيب بان المحذور تاخير البيان وهو منتف هنا وعدم علم
المكلف بالمخصص بان لم يبحث عنه تقصير منه اما العقلى فا
تفقوا على جواز ان يسمع الله المكلف العام من غير ان يعلمه ان فى
العقل ما يخصصه وكولا الى نظره وقد وقع ان بعض الصحابة
لم يسمع المخصص السمعى الا بعد حين منهم فاطمة رضى الله عنها
طلبت ميراثها من تركة رسول الله صلى الله عليه وسلم لعموم
قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاحتج عليها ابو بكر بما رواه
لها من قوله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة اخرجه
الشيخان ومنهم عمر رضى الله عنه لم يسمع مخصص المجوس من قوله

تعالى فاقتلوا المشركين حيث ذكرهم فقال ما ادرى كيف اصنع بهم
فروى له ابن عوف قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل
الكتاب رواه الشافعى وفى الصحيح ان عمر لم ياخذ الجزية من المجوس
حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اخذها من مجوس هجر

ص النسخ

النسخ رفع اوبيان والصواب ... فى الحد رفع حكم شرع بخطاب
لا نسخ بالعقل وقول الرازى ... بنسخ غسل اقطع مجازى
ولا بالاجماع ولكن اقتضى ... تضمن الناسخ ثم المرتضى
جواز نسخ بعض قرآن بخط ... تلاوة وحكما او فردا فقط
والفعل قبله ولو لم يمكن ... وبكتابه له والسنن
وعكسه ولو بآحاد الخبر ... والحق لم يقع به فيما اشتهر
الشافعى حيث القرآن وردا ... لنسخها فمع حديث عضدا
او وردت لنسخه معها خذ ... قراءة تبين وفق ذا وذى
وبالقياس الثالث الجلى ... والرابع المدرك للنبى
ان نصت العلة والنسخ اذا ... فى عهده بالنص او قيس اذا
يكون اجلى قيل او مساويا ... والنسخ بالمفهوم او مناويا
ونسخه مخالفا مع اصله ... او دونه لا الاصل دون فصله
ولا لفحوى دون اصله ولا ... عكس كما قال به جل الملا
والنسخ للانشا ولو لفظا قضا ... او خبرا وقيد تابيد مضى
ونسخ الاخبار بان يوجبه ... بضده لا خبر كذبه
ولو عن آت والى اقوى بدل ... ودونه ولم يقع وقيل بل

والخلف منصب بابيات على حاوى حروف العطف ياحاوى العلا

ش النسخ يطلق في اللغة على الازالة والنقل فقيل حقيقة في الاول
وقيل في الثانى وقيل فيهما وفي الاصطلاح اختلف في انه رفع للحكم
او بيان لانتهاء امده فقال بالاول القاضى وبالثانى الاستاذ ابو
اسحق وطائفة ومعنى الاول ان المزيل لحكم الاول هو الناسخ اذ لولا
وروده لاستمر ومعنى الثانى انه انتهى ثم حصل بعده حكم لانه عند
الله مغيا بغاية معلومة فالناسخ بيان لها واختار في جمع الجوامع
الاول لشموله النسخ قبل التمكن وارتضى في تعريفه انه رفع الحكم
الشرعى بخطاب فخرج بالشرعى رفع البراءة الاصلية وبخطاب
الرفع بالموت والجنون والغفلة وعلم منه انه لا ناسخ بالعقل
فمن سقطت عنه العبادة لعجزه عنها لا يقال انها نسخت في حقه
ومن هنا يعلم فساد قول الامام فخر الدين في المحصول ان من سقطت
رجلاه نسخ عنه غسلهما لان زوال الحكم لزوال محله او سببه ليس
نسخا قال الشيخ جلال الدين وكانه توسع فيه فلذلك قلت مجازى
للاشارة الى تأويله وهو من زوائد النظم وعلم ايضا انه لا ناسخ
بالاجماع لانه انما ينعقد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اذ فى
حياته الحجة في قوله دونهم ولا نسخ بعده فان اجمعوا على مخالفة
نص فهو يتضمن ناسخا غيره وهو مستند الاجماع فالنسخ به لا
بالاجماع نفسه وعلى هذا يحمل قول الشافعى ان النسخ كما يثبت بالخبر
يثبت بالاجماع تنبيه كما لا ينسخ الاجماع لا ينسخ هو ذكره ابن
الصلاح في علوم الحديث والنووى في مختصره ثم نبهت على مسائل في كل

منها خلاف

منها خلاف الاولى الاصح جواز نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما او تلاوة بلغ
فقط او حكما فقط وقيل لا كما لا يجوز نسخ كله بالاجماع وعليه ابو مسلم
الاصفهانى وقيل لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم والعكس
لان الحكم مدلول اللفظ فاذا قدر انتفاء احدهما انتفى الآخر واجيب
بانه انما يلزم اذا روعى وصف الدلالة وما نحن فيه لم يراع فيه ذلك
فان بقاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولا له وانما هو مدلول
لما دل على بقائه وانتفاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولا له
فان دلالته عليه وضعية لا تزول وانما يرفع الناسخ العمل به وقد
وقع الاقسام الثلاثة روى مسلم عن عائشة كان فيما نزل عشر رضعات
معلومات فنسخن بخمس معلومات فهذا منسوخ التلاوة والحكم وروى
الشافعى وغيره عن عمر لولا ان يقول الناس زاد عمر فى كتاب الله
لكتبتها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها
فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لامره صلى الله عليه وسلم برجم
المحصنين كما رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة ومنسوخ
الحكم دون التلاوة كثير منه قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول نسخ بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا المتأخر في النزول عن الاول وان تقدم في التلاوة
الثانية يجوز نسخ فعل الشيء بعد وجوبه او ندبه قبل فعله
بعد خروج الوقت اتفاقا واما قبله فله صورتان احدهما ان لا
يتمكن منه بان لم يدخل الوقت اصلا او دخل ولم يمض منه ما

يسعه فالاصح ومذهب الجمهور جواز نسخه ايضا ويدل له قصة الذبيح
فان الخليل امر بذبح ابنه عليهما السلام ثم نسخ قبل التمكن منه =
واحتمال ان يكون بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء في امتثال
الامر من المبادرة الى فعل المامور به وان كان موسعا وقيل لا يجوز
لعدم استقرار التكليف وعليه المعتزلة وبعض الحنفية والحنابلة
وعلى هذه الصورة اقتصر في جمع الجوامع الصورة الثانية اذ يتمكن
منه بان يدخل الوقت ويمضي ما يسعه فقد حكى الاتفاق على جواز
نسخه ابن برهان وامام الحرمين والغزالي وهو مقتضى صنيع جمع
الجوامع حيث حكى الخلاف في الصورة الاولى وسكت عن هذه لكن
مقتضى كلام ابن الحاجب جريان الخلاف في هذه ايضا وصرح
به الهندي فحكى المنع فيها عن الكرخي فالتنبيه على ذلك في النظم
من زيادتي الثالثة الاصح جواز نسخ الكتاب بالكتاب وبالسنة
كذلك وبالسنة سواء كانت متواترة او آحادا وعكسه اي نسخ
السنة بالكتاب وبالسنة كذلك وقيل لا يجوز نسخ السنة بالقرآن
لقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم جعله
مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا السنة وجوابه ما تقدم في
التخصيص ومن امثلته مباشرة الصائم ليلا فانها حرمت بالسنة
ثم نسخ تحريمها بالقرآن واستقبال بيت المقدس فانه ثبت بالسنة
ثم نسخ بالقرآن وقيل لا يجوز نسخ القرآن بالسنة لقوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والنسخ بالسنة تبديل منه
ورد بانه ليس تبديلا من تلقاء نفسه بل من عند الله قال تعالى

وما ينطق

وما ينطق عن الهوى وروى الدارمي عن حسان ابن عطية كان جبريل
ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ويدل على الجواز قوله لتبين للناس
ما نزل اليهم وقيل لا يجوز نسخه بالآحاد بخلاف المتواتر لان القرآن
مقطوع والآحاد مظنون واجيب بان محل النسخ الحكم ودلالة
القرآن عليه ظنية نعم الحق انه لم يقع نسخ القرآن الا بالمتواتر
وقيل وقع بالآحاد كحديث الترمذي وغيره لا وصية لوارث فانه
ناسخ لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
الوصية للوالدين والاقربين واجيب بانا لا نسلم عدم تواتر ذلك
ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من النبي صلى الله عليه
وسلم وقال الشافعي رضي الله عنه في الرسالة ما معناه حيث وقع
نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها او نسخ السنة بالقرآن
فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق الكتاب والسنة قال الشيخ
ولي الدين وفائدته في الصورة الاولى الاطلاع على عظمة النبي
صلى الله عليه وسلم في نسخ القرآن بسنته وفي عكسه انتقال
الناس من سنة الى سنة لما يترتب عليه من الاجر العظيم لان من
سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة قال
الشيخ جلال الدين والقسم الثاني موجود كما في نسخ استقبال بيت
المقدس الثابت بفعله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام وقد فعله صلى الله عليه وسلم والقسم
الاول يحتاج الى بيان وجوده وقيل لا يجوز نسخ السنة المتواترة
بالآحاد لما تقدم في القرآن وما عدا ذلك من اقسام المسئلة =

وهو نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بالسنة المتواترة والسنة
الآحاد بالآحاد والمتواترة مجمع عليه ومن امثلة نسخ الكتاب بالكتاب
ما تقدم من آيتي العدة ومن نسخ السنة بالسنة حديث انما الماء من
الماء نسخه حديث اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ولم يصرح في
جمع الجوامع بنسخ السنة بالسنة فاخذه من النظم من زوائدي الرابعة
الاصح في جمع الجوامع جواز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لاستناده
الى النص فكانه الناسخ وقيل لا يجوز مطلقا حذرا من تقديم القياس
على النص الذي هو اصل له في الجملة وعليه الاكثرون فيما حكاه القاضي
ابو بكر واختاره وحكاه ابو اسحاق المروزي عن نص الشافعي وقال
القاضي حسين انه المذهب وقيل يجوز بالجلي دون الخفي وقيل يجوز
ان كان القياس في زمنه صلى الله عليه وسلم وكانت علته منصوصة
بخلاف ما علته مستنبطة لضعفه وما وجد بعده صلى الله عليه وسلم
لانتفاء النسخ حينئذ واجيب بانه يتبين به ان مخالفه كان منسوخا
نعم اورد على ابن السبكي انه ذكر تبعا لغيره في القياس على المستنبطة
ان لا تكون معارضة في الاصل بمعارض فاذا كانت المعارضة تقطعها
عن العمل فقياس المستنبطة ملغى عند المعارضة فلا يكون ناسخا
واجاب عنه بانا لم نقل ان القياس ينسخ وان كانت علته مستنبطة
بل اطلقنا انه ناسخ وانما يكون ناسخا اذا كان معتبرا وانما يعتبر اذا
سلمت علته عن المعارضة انتهى قال الشيخ ولي الدين وتفصيله في القول
الرابع بين ان تكون علته منصوصة اولا يدل على اختيار النسخ
بالقياس ولو كانت علته مستنبطة الخامسة الاصح وعليه الجمهور

جواز

جواز نسخ القياس بشرط ان يكون ذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم
لاستحالته بعده وقيل لا يجوز لانه مستند الى نص فيدوم بدوامه وعليه
عبد الجبار واختار الآمدي الجواز فيما علته منصوصة والمنع فيما
علته مستنبطة وعلى الجواز ان كان ناسخه نصا فواضح او قياسا
بان ينص على حكم آخر على ضده حكم اصل ذلك القياس فشرطه ان يكون
اجلى بان تترجح امارته على امارة الاول ذكر ذلك الامام فخر الدين
ووافقه في جمع الجوامع وقال الآمدي يكفي ان يكون مساويا والقول
بعدم الاكتفاء به لعدم المرجح ممنوع بوجوده بتاخر نصه ولا يكفي
الادون جزما لانتفاء المقاومة السادسة الاصح جواز النسخ بمفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة اما الاول فلم يحك فيه خلافا في جمع الجوامع
لدعوى الامام والآمدي الاتفاق عليه لكن نقل فيه الشيخ ابو اسحاق
في شرح اللمع خلافا بناء على انه قياس وان القياس لا ينسخ به وحكى
السمعاني المنع عن الشافعي فالتنبيه على اجراء الخلاف فيه من
زوائدي واما الثاني فجزم في جمع الجوامع فيه بالمنع ولم يحك
فيه خلافا فاتبعا لابن السمعاني لضعفه عن مقاومة النطق وقد
قال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي في اللمع بعد حكايته وجهان المذهب
الصحيح الجواز لانه في معنى النطق فالتنبيه على الخلاف فيه والتصحيح
من زوائدي السابعة يجوز نسخ مفهوم المخالفة مع نسخ اصله اي
المنطوق ودونه لم يحكوا فيه خلافا مثاله معه ان ينسخ وجوب
الزكاة في السائمة ونفيه في المعلوفة الدال عليهما حديث في سائمة
الغنم الزكاة ومثاله دونه نسخ حديث انما الماء من الماء فان

المنسوخ مفهومه وهو ان لا غسل عند عدم الانزال دون منطوقه وهو
وجوب الغسل من الانزال واما نسخ اصله دونه ففيه احتمالان
للهندى اظهرهما عنده ووافقه فى جمع الجوامع انه لا يجوز لانه تابع
له فيرتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاع تابعه ووجه الثانى
ان تبعيته له من حيث دلالة اللفظ عليه معه لا من حيث ذاته قال
وعلى المنع ليس المعنى فيه انه يرتفع العدم ويحصل الحكم النبوتى بل
المعنى ان يرتفع العدم الذى كان شرعيا ويرجع الى ما كان عليه قبل
الثامنة يجوز نسخ مفهوم المخالفة الموافقة مع اصله اتفاقا واما
نسخه دون اصله وعكسه فقيل يجوز لانهما مدلولان متغايران فجاز
نسخ كل منهما وحده وهو محكى عن اكثر المتكلمين وقيل لا لان المفهوم
لازم لاصله فلا ينسخ واحد منهما بدون الآخر لمنافاة ذلك اللزوم
بينهما وحكى عن الاكثرين وقيل يمتنع نسخه دون اصله لامتناع بقا
الملزوم مع نفى اللازم بخلاف عكسه لجواز بقاء اللازم مع نفى الملزوم بلغ
واختاره ابن الحاجب وقيل عكسه تنبيه عبارة جمع الجوامع
ويجوز نسخ الفحوى دون اصله كعكسه على الصحيح والاكثر ان نسخ
احدهما يستلزم الآخر قال الشيخ جلال الدين واعلم ان استلزام نسخ
كل واحد منهما للآخر ينافى ما صححه من جواز نسخ كل منهما دون الآخر
فان الامتناع مبنى على الاستلزام والجواز مبنى على عدمه وقد اقتصر
ابن الحاجب على الجواز مع مقابله والبيضاوى على الاستلزام وجمع
المصنف بينهما كانه ماخوذ من قول الآمدى اختلفوا فى جواز
نسخ الاصل دون الفحوى والفحوى دون الاصل غير ان الاكثر على ان

نسخ

نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى الى آخره فكانه سرى الذهن المصنف
من غير تامل ان الخلاف الثانى مفرع على الجواز من الاول وليس كذلك
بل هو بيان لماخذ الاول المفيد ان الاكثر على الامتناع فليتامل
انتهى فلذلك عدلت عن الجمع بينهما واقتصرت على نقل المنع عن
الاكثر كما هو الواقع التاسعة الاصح جواز نسخ الانشاء مطلقا
وقيل لا يجوز ان كان بلفظ القضا لانه انما يستعمل فيما لا يتغير نحو
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقيل لا يجوز ان كان بلفظ الخبر نحو
والوالدات يرضعن والمطلقات يتربصن نظرا الى اللفظ وعليه
الدقاق والاكثرون نظروا الى المعنى وقيل لا يجوز ان قيد بالتابيد
ونحوه نحو صوموا ابدا صوموا حتما لمنافاة النسخ للتابيد والحتم
ورد بمنع المنافاة وان الناسخ يبين ان المراد افعلوا الى وجوده
كما يقال لازم غريمك ابدا اى الى ان يعطى الحق وقيل لا يجوز ان قيد
بذلك جملة اسمية نحو الصوم واجب مستمرا ابدا بخلاف الفعلية
كما تقدم والفرق ان التابيد فى الفعلية قيد للفعل وفى الاسمية
قيد للوجوب والاستمرار لا اثر له وعليه ابن الحاجب العاشرة
الاصح جواز نسخ ايجاب الاخبار بشئ بايجاب الاخبار بنقيضه
كايجاب الاخبار بقيام زيد ثم بعدم قيامه لجواز ان يتغير حاله
من القيام الى عدمه فان كان مما لا يتغير كحدوث العالم فكذلك
ومنعه المعتزلة لانه تكليف بالكذب فيتنزه البارى عنه واجيب
بانه لا يمتنع فى التكليف بالكذب اذ قد يدعو اليه غرض صحيح
وقد اوجبه الفقهاء فى اماكن والتصريح باجراء الخلاف فى هذه المسئلة

من زيادتى ولم يحكه فى جمع الجوامع الحادية عشرة الاصح وعليه الاكثر
انه لا يجوز نسخ الخبر اى مدلوله وان كان مما يتغير لانه يوهم الكذب
حيث يخبر بالشئ ثم بنقيضه وذلك محال على الله تعالى وقيل يجوز
وعليه الامام والآمدى وقيل لا يجوز فى الماضى ويجوز فى المستقبل
وعليه البيضاوى الثانية عشرة الاصح جواز النسخ الى بدل اثقل
كنسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان والحبس فى البيوت بالزنا
بالحد ومنعه ابن داود الظاهرى وبعض المعتزلة اذ لا مصلحة فى
الانتقال من سهل الى عسر واجيب بان المصلحة ان سلم رعايتها
زيادة الثواب والتصريح باجراء الخلاف فى هذه المسئلة من زيادتى
الثالثة عشرة الاصح جواز النسخ بلا بدل ومنعه اكثر المعتزلة
اذ لا مصلحة فيه واجيب بالمنع والتصريح باجراء الخلاف فى هذه
ايضا من زيادتى وعلى الجواز اختلف فى وقوعه فالاكثرون انه
وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبى صلى الله عليه
وسلم فى قوله اذا ناجيتم الرسول الآية اذ لا بدل لوجوبه وقال
آخرون لم يقع وصححه فى جمع الجوامع ونقله عن الشافعى لقوله فى
الرسالة وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فرض لكن اوله
الصيرفى على ان المراد بالفرض الحكم اى اذا نسخ لا بد ان يعقبه
حكم آخر وليس منافيا لكلام اهل الاصول لانه يرجع الى ما كان
عليه وهو حكم فان صدقة النجوى لما نسخ ايجابها عاد الامر الى ما
كان عليه من الاباحة والندب وقولى والخلف منصب على البيت
نبهت به على ان قولى والمرتضى قبل ثلاثة عشر بيتا منصب على

بجميع

جميع المسائل المعطوفة للتصريح باجراء الخلاف فيها لئلا يتوهم
لبعده ان بعضها مستأنف لا معطوف خصوصا فى المسائل التى لم يحك
فيها خلافا فى جمع الجوامع ص مسئلة

بلغ

النسخ عند المسلمين واقع ... وقائل التخصيص لا ينازع
وصححوا انتفاء حكم الفرع ... بنسخ اصله وكل شرعى
يقبله ومنع الغزالى ... كل التكاليف وذو اعتزال
معرفة الله وكل اجمعا ... بانه فى ذا وذى ما وقعا
وقيل تبليغ النبى المرتضى ... منع ثبوته بانه او قضا
وان نقص النص فى العبادة ... جزءا او شرطا وكذا الزيادة
ليس بنسخ والمثار رفعت ... وارجع له ما فصلت او فرعت

ش فيه مسائل الاولى اجمع المسلمون على وقوع النسخ وخالف فيه
اليهود بعضهم فى الجواز وبعضهم فى الوقوع وسماه ابو مسلم الاصفهانى
من المعتزلة تخصيصا لانه قصر للحكم على بعض الازمان فهو تخصيص
فى الازمان كالتخصيص فى الاشخاص فقيل هو خلاف منه فى وقوع
النسخ وليس خلافا محققا بل هو لفظى عائد الى اللفظ والتسمية
لموافقته على ورود ما يرفع الحكم بعد انتهاء غاية له وانما سماه
بغير اسمه المشهور فلم يخالف فى وقوع النسخ فصح انه لم يخالف فيه
احد من المسلمين وهذا معنى قولى وقائل التخصيص لا ينازع الثانية
الجمهور على انه اذا نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع بل يرتفع
لانه تابع فيزول بزوال متبوعه ولان العلة التى ثبت بها انتفت
بانتفاء حكم الاصل وقالت الحنفية يبقى لان القياس مظهر له لا مثبت

والتعبير بانتفاء كقول الاصل لايبقى احسن من التعبير بانه نسخ لحكم
الفرع لانه زال بزوال علته لامنسوخ الثالثة الجمهور على ان كل حكم
شرعي يقبل النسخ فيجوز عقلا نسخ كل الاحكام وبعضها اى بعض
كان ومنع الغزالي والمعتزلة نسخ جميع التكاليف لتوقف العلم بذلك
لووقع على معرفة النسخ والناسخ وهي من التكاليف ولايتأتى نسخها
واجيب بانتهاء التكليف بها بحصولها فيصدق انه لم يبق تكليف
ومنعت المعتزلة نسخ وجوب معرفة الله لانها عندهم حسنة لذاتها
لاتتغير بتغير الزمان فلا يقبل حكمها النسخ واجيب بابطال الحسن
الذاتي نعم لاجماع على عدم وقوع ماذكر من نسخ كل التكاليف
ووجوب المعرفة الرابعة لايثبت الحكم الشرعي قبل بلوغه الى
النبي صلى الله عليه وسلم فاذا بلغه ثبت حكمه في حقه وحق كل
من بلغه اولم يبلغه لكن تمكن من العلم به فان لم يبلغه ولا تمكن من
العلم به فخلاف الجمهور على انه لايثبت في حقه لابمعنى التأثيم ولا
بمعنى القضا لعدم علمه به وقيل يثبت بمعنى القضا كالنائم وهذه
العبارة لابن دقيق العيد وهي بمعنى قول لجمع الجوامع الامتثال
والاستقرار في الذمة والاولى اوضح واخصر الخامسة اختلف في
الزيادة على النص اذا كانت من جنس المزيد كصلاة اوركوع
اوصفة في رقبة الكفارة كالايمان وفي النقص منه كنقص جزء من
العبادة كركعة اوشرط كالطهارة هل يكون نسخا فقال اصحابنا لا
يكون نسخا للمزيد عليه ولا للمنقوص منه بل للجزء او الشرط فقط
لانه الذى يترك وقال الحنفية نعم وقيل في الزيادة انغيرت حكم

المزيد عليه كان صار لايعتد به كجعل الصلاة الثنائية رباعية فنسخ
وان لم تغيره كضم التغريب الى الجلد فلا واختاره القاضي وقيل ان
نفاها مفهوم الاول كقوله في المعلوفة زكاة بعد قوله في السائمة
زكاة فنسخ والا فلا واختاره الامام في المعالم وقيل ان اتصلت
بالمزيد عليه اتصال اتحاد كركعتين في الصبح فنسخ اولا كزيادة
عشرين في حد القذف فلا وقيل في النقص للجزء نسخ بخلاف الشرط
وقيل نقص الشرط المتصل نسخ بخلاف المنفصل ومثار الخلاف في
الزيادة انها هل رفعت حكما شرعيا فتكون نسخا اولا فلا فعندهم
نعم نظرا الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقتضى
وعندنا لا ولا نسلم اقتضاء تركها والمقتضى للترك غيره والى هذا
المأخذ عود الاقوال المفصلة في المسئلة والفروع المبنية عليها
اما الاقوال فقد مرت قريبا واما الفروع فمنها ثبوت زيادة
التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين
والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وغيره انه صلى الله
عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين فان قلنا ليست بنسخ ثبتت
اونسخ فلا بناء على ان المتواتر لا ينسخ ص خاتمة

الناسخ الآخر لا نزاع   وطرق العلم به الاجماع
اوقول خير الخلق هذا بعد ذا   اوناسخ اوكنت انهى عن كذا
اونصه على خلاف الاول   اوقول راو سابق هذا يلي
اوقال للمنسوخ هذا الناسخ   لا في الاصح قوله ذا ناسخ

والتال في الاسلام والرسمية   ووفقه البراءة الاصلية

ش لانزاع ان الناسخ من الدليلين ما عرف تاخره فطرق العلم
بتاخره كثيرة منها الاجماع كنسخ الزكاة سائر الحقوق المالية
ذكره ابن السمعاني ومنها قوله صلى الله عليه وسلم هذا بعد ذاك
وهذا ناسخ لذاك او كنت نهيت عن كذا فافعلوه كحديث مسلم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ومنها نصه في شيء على خلاف
ما ذكره فيه اولا مع تعذر الجمع بينهما ومنها قول الراوي هذا سابق
على ذاك او هذا متاخر كقول جابر كان آخر الامرين من رسول
الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار ومنها قوله
لما علم انه منسوخ ولم يعلم ناسخه هذا الناسخ ولا اثر في الاصح لقوله
هذا ناسخ لجواز ان يقوله عن اجتهاد وقيل نعم لانه لعدالته لا يقول
ذلك الا اذا ثبت عنده ولا لتاخر اسلامه فلا يكون مرويه متاخرا
عما رواه متقدم الاسلام عليه لجواز ان يسمع متقدم بعده وقيل نعم لان
الظاهر تاخر سماعه ولا لتاخر احدى الآيتين في رسم المصحف فلا تكون
متاخرة النزول عما هو في الرسم قبلها لان ترتيب الرسم ليس على ترتيب
النزول كما تقدم في آيتي عدة الوفاة وقيل نعم لان الاصل موافقة   خ علاة
الرسم للنزول ولا لموافقته البراءة الاصلية فلا يكون موافقها متاخرا
عن المخالف لها وقيل نعم لان الاصل مخالفة الشرع لها فيكون المخالف
هو السابق على الموافق واجيب بجواز العكس بورود الموافق للبراءة   خ لورود
متقدما مؤكدا لها ثم نسخ ص الكتاب الثاني في السنة

قول النبي والفعل والتقرير   سنته وهمه المذكور

الانبياء كلهم ذو عصمه   فلم يقع منهم ولو بالغفله
ذنب ولو صغيرة في الاظهر   فلا يقر المصطفى من منكر
والصمت عن فعل ولو ما استبشرا   وقيل لا من بانكار اجترى
وقيل لا من كافر وذي نفاق   وقيل لا الكافر غير ذي النفاق
دل على الجواز للفاعل مع   سواه والقاضي لغيره منع
قلت على الاول قد دل على   اباحة لا ندبا او حتما جلا
وان يكن في عصره وما علم   منه اطلاع فيه خلف منتظم

ش السنة اقواله صلى الله عليه وسلم وافعاله وتقريره ولم يصرح
به في جمع الجوامع لشمول الفعل له اذ هو كف عن الفعل والكف فعل على
المختار وزاد الزركشي وهمه وتبعته في النظم لاحتجاج الشافعي في
الجديد على استحباب تنكيس الرداء في الاستسقاء بانه صلى الله عليه وسلم
هم بذلك فتركه لثقل الخميصة عليه وكذلك همه بمعاقبة المتخلفين
عن الجماعة استدل به على وجوبها وكذلك همه بالدخول من الحديبية
معتمرا استدل به على افضلية الاعتمار منها على سائر بقاع الحل
الا التنعيم لامره عائشة بالاعتمار منه والجعرانة لاعتماره منها
فقدم امره على همه كما قدم فعله على امره وقال الشيخ ولي الدين قد
يقال الهم خفي فلا يطلع عليه الا بقول او فعل فيكون الاستدلال
باحدهما فلا يحتاج حينئذ الى زيادته قلت الاستدلال في
الحقيقة انما يقع بالهم لا بالقول المبين له فان قوله لقد هممت ان آمر
بالصلاة خبر لا انشاء حتى يحتج به ولو ادعى دخول الهم في الفعل
لكان اقرب لانه فعل قلبي وعلى كل تقدير فالتصريح به لبيان

اقسام السنة بوجوهها اولى واوضح ثم الكلام فى مباحث الاقوال
التى تشرك فيها السنة الكتاب تقدم والكلام هنا فى غير ذلك ولما كان
الاستدلال بالسنة والاحتجاج بها متوقفا على عصمة النبى بدئ بها
وضم اليه جميع الانبياء زيادة للفائدة فالاجماع كما قال القاضى عياض
على عصمة الانبياء من الفواحش والكبائر ومن كتمان الرسالة
والتقصير فى التبليغ واما الصغائر فالاظهر الصحيح بل الصواب
وفاقا للاستاذ ابى اسحاق الاسفرائنى وابى الفتح الشهرستانى والقاضى
عياض والسبكى وطائفة من المحققين كما نقله القاضى عياض ونقله
ابن برهان عن اتفاقهم انهم معصومون منها ايضا تكرما منهم على الله
عن ان يصدر عنهم ذنب ولاختلاف الناس فى الصغائر وتعيينها والامر
باتباع افعالهم وامتثالها مطلقا ولا يصح ان يامر المرء بامتثال امر
لعله معصية وجوز الاكثر منهم الاشعرى وقوع الصغيرة منهم
سهوا قال بعض الائمة ولا خلاف انهم معصومون من تكرارها
وكثرتها اذ يلحقها ذلك بالكبيرة ومن صغيرة ادت الى ازالة الحشمة
واسقطت المروءة بل ومن مباح بهذا الوصف نقله فى الشفا اذا تقرر
هذا فمن المفرع على العصمة انه صلى الله عليه وسلم لا يقر احدا على منكر
واختلفوا فيما فعل بحضرته او فى عصره واطلع عليه وسكت ولم
ينكره على مذاهب اصحها وبه قال الجمهور ان سكوته دليل على جواز
ذلك الفعل لان سكوته تقرير له سواء استبشر به ام لم يوجد منه
الا مجرد السكوت وقيل انه لا يدل على الجواز الا فى حق من لا يغريه
الانكار على الفعل فمن اغراه الانكار على الفعل لا يجب الانكار عليه

كما قال

كما قال الشاعر

اذا نهى السفيه جرى اليه وخالف والسفيه الى خلاف

حكاه ابن السمعانى عن المعتزلة وقال الاظهر انه يجب انكاره لزوال
توهم الاباحة وقيل يستثنى ما لو كان الفاعل كافرا بناء على انه غير
مكلف بالفروع فلا يجب الانكار عليه ولو كان منافقا لانه كافر فى
الباطن وعليه امام الحرمين وقيل يستثنى من ذلك الكافر غير المنافق
فقط لان المنافق تجرى عليه احكام المسلمين فى الظاهر من الانكار
وغيره وعليه المازرى وعلى الاول هو دليل على الجواز للفاعل
ولغيره لان الاصل استواء المكلفين فى الاحكام وقال القاضى ابو بكر
لا يتعداه الى غيره لان السكوت ليس بخطاب حتى يعم واجيب بانه
مثله فيعم وعلى الاول هل يدل على الاباحة المجردة او يحتمل الوجوب
والندب ايضا قال السبكى لا استحضر فيه نقلا ثم مال الى الاباحة
لانه لا يجوز الاقدام على فعل الا بعد معرفة حكمه فذلك دل تقريره
على الاباحة وذكر الزركشى ان ابا نصر القشيرى ذكر المسئلة فى
كتابه فى الاصول وحكى التوقف فى ذلك عن القاضى ثم رجح الحمل
على الاباحة لانها الاصل وقد ذكرت ذلك من زيادتى ثم نبهت من
زيادتى ايضا على مسئلة ما فعل فى عصره ولم يعلم هل اطلع عليه
اولا وفيها قولان للشافعى فيما حكاه الاستاذ ابو اسحاق ولهذا
اختلف قوله فى اجزاء الاقط فى الفطرة

ص وغير حظر فعله للعصمه وغير ذى كراهة للندرة
فان يكن عاديا او مختص به او لبيان مجمل لا يشتبه

وما العادي وشرع يرد … كالحج راكبا به تردد
وما سواه ان تبدت صفته … فمثله على الاصح امته
وعلمت بنص او تسويته … بآخر اذ لا خفا في جهته
وبوقوعه بيان وامتثال … لما على الوجوب او سواه دال
وخص حتما وسمه كالندر … وكونه لو لم يجب ذا حظر
كقرنه الصلاة بالاذان … والثان مثل الحد والختان
والندب قصد القربة المجرد … وكونه قضاء ندب يعهد
اوجهلت فللوجوب وخذ … للندب والتخيير والوقف بذي
وفي سوى التخيير مطلقا وفي … ذين متى ما قصد قربة نفي

ش تقدم القول في التقرير واما الفعل فلا يمكن ان يصدر منه صلى الله عليه وسلم فعل محرم لما تقرر من عصمته ولا مكروه لانه نادر من التقي من امته فكيف منه وما فعله مما يكره في حقنا فغير مكروه منه لانه قصد به بيان الجواز ومثله خلاف الاولى وقد حكى النووي عن العلماء في وضوئه مرة مرة ومرتين مرتين انه افضل في حقه من التثليث للبيان ثم فعله صلى الله عليه وسلم على اقسام احدها ان يكون جبليا اي عاديا كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها وحكمه واضح اي انه دال على الاباحة لانه القدر المحقق ولسنا متعبدين به كما قال الاسنوي انه لا نزاع فيه لكن في التنقيح للقرافي قولا انه للندب لاستحباب التاسي به وجزم به الزركشي وعزاه الاستاذ ابو اسحاق لاكثر المحدثين قلت وعندي انه لا منافاة بين القولين لان الحكم انه للاباحة فان فعله بنية التاسي اثيب عليه ثواب

المندوب ولكن لا يخاطب به اولا على انه مندوب كما دار ابن عمر راحلته في طريق خلف شجرة فقيل له فقال رايت النبي صلى الله عليه وسلم فعله فلا يعد مثل ذلك من المندوبات وان كان في فعله بنية التاسي ثواب والذي يتحرر لي ان الثواب في مثل ذلك على النية فقط لا على نفس الفعل ايضا بخلاف المندوب فان الثواب فيه على الافعال ايضا وبذلك يحصل الفرق فتامل الثاني ان يكون من خصائصه وحكمه واضح اي انه لا يلحق به في ذلك امته نعم في الروضة ان ما كان عليه واجبا فهو في حقنا مندوب وما كان عليه حراما كان كالامساك كارهته فهو في حقنا مكروه وهذا القسم لا يوجد في افعاله كما تقدم الثالث ان يكون بيانا لمجمل كالصلاة المبينة لقوله تعالى اقيموا الصلاة والقطع من الكوع المبين لمحل القطع في آية السرقة وحكمه واضح ايضا وهو انه واجب عليه لوجوب التبليغ عليه وانه دليل في حقنا الرابع ان يتردد بين الجبلي والشرعي كالحج راكبا ونزول المحصب وجلسة الاستراحة فهل يحمل على الجبلي لان الاصل عدم التشريع فلا يستحب لنا او على الشرعي لانه الظاهر اذ النبي صلى الله عليه وسلم انما بعث لبيان الشرعيات فيستحب لنا فيه تردد ناشئ من القولين في الاصل والظاهر وكلام الفقهاء يدل على ترجيح الثاني حيث استحبوا الحج والوقوف راكبا وجلسة الاستراحة وقد حكى الرافعي وجهين في ذهابه الى العيد في طريق ورجوعه في اخرى وقال ان الاكثرين على التاسي فيه الخامس ان نعلم صفة ذلك الفعل من الوجوب او الندب والاباحة فامته

مثله فى ذلك على الاصح عبادة كان او لا وقيل انهم مثله فى العبادات
فقط وقيل لا مطلقا بل يكون مجهول الصفة وسياتى وتعلم صفة الفعل
بنص عليها كقوله هذا واجب مثلا وبتسويته بفعل قد علمت جهته كقوله
هذا الفعل مساو لكذا وهو معلوم الحكم وبوقوعه بيانا لمجمل فحكمه حكم
ذلك المجمل فى الوجوب والندب او الاباحة قال الشيخ جلال الدين ولا
اشكال فى ذكر البيان هنا مع ذكره قبل لان الكلام هنا فيما يعلم به
صفة الفعل من حيث هو لا بقيد كونه سوى ما تقدم وبوقوعه
امتثالا لنص دال على وجوب او ندب او اباحة فيكون حكمه حكم
ذلك الممتثل ويختص الوجوب عن غيره شيئان احدهما ان يقترن به
امارة الوجوب كاقتران الاذان والاقامة بصلاة فيدلان على
وجوبها لانه ثبت بالاستقراء انها شعار مختص بالفرائض والآخر
ان يكون ذلك الفعل ممنوعا منه لو لم يجب كالختان والحد فان كلا
منهما عقوبة ممنوع منها فجوازهما يدل على وجوبهما وقد يتخلف
الوجوب عن هذه الامارة لدليل كما فى سجود السهو وسجود التلاوة
فى الصلاة فان الاصل المنع منهما ومع هذا فلم يدل فعله لهما على
وجوبهما وقد بسطت الكلام على هذه القاعدة فى كتاب الاشباه
والنظائر ويختص الندب عن غيره شيئان ايضا احدهما قصد
القربة المجرد عن امارة دالة على الوجوب والآخر وهو من زيادتى
وذكره فى المنهاج ان يعلم كونه قضاء لفعل مندوب لان القضاء
يحكى الاداء وفى جمع الجوامع بعد قوله قصد القربة وهو كثير قال
الشيخ ولى الدين وليس فيه فائدة مقصودة فلذا حذفته فى النظم

وعوضت

وعوضت منه هذه القاعدة القسم السادس ان يجهل صفة ذلك الفعل
بالنسبة اليه والى الامة ففيه مذاهب اصحها انه يحمل على الوجوب
فى حقه وحقنا لانه الاحوط وعليه ابن سريج وابن خيران والاصطخرى
وصححه ابن السمعانى وقال انه الاشبه بمذهب الشافعى واختاره
الامام فى المعالم والثانى الندب لانه المتحقق بعد الطلب وحكى عن
الشافعى والثالث الاباحة لان الاصل عدم الطلب وحكى عن مالك
واختاره امام الحرمين والرابع الوقف فى الكل حتى يقوم دليل
لتعارض اوجه الثلاثة وصححه القاضى ابو الطيب وحكى عن
جمهور المحققين كالصيرفى والغزالى واختاره الامام فى المحصول
والآمدى والبيضاوى والخامس الوقف فى الاولين فقط الوجوب
والندب لانهما الغالب من فعل النبى سواء ظهر قصد القربة ام لا
السادس الوقف فيهما ان ظهر قصد القربة وان لم يظهر فالاباحة بلغ

ص ان يتعارض قوله والفعل   ومقتضى القول له يدل
بان فيه يجب التكرير   وخصه فالناسخ الاخير
ان جهل التاريخ فيه خلف   ثالثها وهو الاصح الوقف
او خصنا ففيه لا تعارضا   ثم الاخير ناسخ لما مضى
فى حقنا حيث دليل جا على   الاقتدا وان اخير جهلا
ثالثها الاصح بالقول العمل   وان يكن لنا وللهادى شمل
فالآخر الناسخ ان لم يعرف   صح لنا القول وفى الهادى قف
فان يكن شموله لا نصا   بل ظاهرا فالفعل منه خصا

ش اذا تعارض قوله صلى الله عليه وسلم وفعله ودل دليل على

تكرر مقتضى القول فله احوال الاولى ان يكون القول خاصا به كان قال
يجب على صوم عاشورا فى كل سنة وافطر فيه سنة بعد القول او قبله
فان عرف المتاخر منهما فهو ناسخ للمتقدم قولا كان او فعلا وان جهل
فاقوال اصحها الوقف الى قيام الدليل لاستوائهما فى احتمال تقدم كل
منهما على الاخر وقيل يرجح القول لانه اقوى دلالة من الفعل لوضعه
لها والفعل انما يدل بقرينة وقيل يرجح الفعل لانه اقوى فى البيان
بدليل انه يتبين به القول ولا تعارض فى حقنا حيث دل دليل على
تاسينا به فى الفعل لعدم تناول القول لنا الثانية ان يكون القول
خاصا بنا كان قال يجب عليكم صوم عاشورا وافطر فيه سنة بعد
القول او قبله فلا تعارض فى حقه صلى الله عليه وسلم بين القول
والفعل لعدم تناول القول له واما فى حقنا فان لم يقم دليل على
التاسى به فى الفعل المتقدم فلا تعارض بالنسبة الينا لان حكم
الفعل لم يتعلق بنا وان دل دليل على وجوب التاسى به فان عرف
المتاخر منهما فهو ناسخ للمتقدم قولا كان او فعلا وان جهل ففيه
الاقوال السابقة لكن الاصح هنا العمل بالقول والفرق بين المسئلتين
حيث اختلف التصحيح فيهما انا متعبدون فيما يتعلق بنا بالعلم
بحكمه للعمل به بخلاف ما يتعلق به صلى الله عليه وسلم اذ لا ضرورة
الى الترجيح فيه الثالثة ان يكون القول عاما متناولا لنا وله
صلى الله عليه وسلم فان عرف المتاخر منهما فهو الناسخ قولا كان
او فعلا فى حقه وفى حقنا ان دل دليل على التاسى به فى الفعل والا
فلا تعارض فى حقنا وان جهل فالاقوال اصحها فى حقه الوقف وفى

حقنا تقدم القول وعبارة النظم اوضح من قول جمع الجوامع فتقدم
الفعل او القول له وللامة كما مر ثم محل ما قلنا ان يكون تناول القول
له نصا فيه كان قال يجب على وعليكم كذا فان لم يكن نصا بل كان
ظاهرا كان قال يجب على كل واحد كذا وقلنا ان المخاطب يدخل فى
عموم خطابه فالفعل مخصص للقول العام فى حقه تقدم عليه او
تاخر او جهل ولا نسخ حينئذ لان التخصيص اهون منه تنبيه =
تعارض القولين يأتى فى التعادل والتراجيح واما الفعلان فجزم
فى المختصر والمنهاج بانهما لا يتعارضان لانه يجوز ان يكون الفعل
فى وقت واجبا وفى غيره بخلافه لان الافعال لا عموم لها قال
الزركشى لكن حكى جماعة قولا بحصول التعارض وطلب الترجيح
من خارج كما اتفق فى صلاة الخوف ولهذا رجح الشافعى منها ما هو
اقرب لهيئة الصلاة ورجح غيره الاخير وقال الشيخ ولى الدين
ليس الترجيح هنا بمعنى الغاء الاخر فان جميع الهيئات الواردة
فى ذلك يجوز العمل بها والترجيح انما هو فى الافضلية وليس
الكلام فيه ص الكلام فى الاخبار

اللفظ ذو التركيب اما مهمل ... وليس موضوعا وقوم ابطلوا
وجوده ايضا ومنهم الامام ... والتاج او مستعمل وهو الكلام
وحده قول مفيد يقصد ... لذاته ووضعه المعتمد
حقيقة اطلق فى النفسانى ... فالثها فيه وفى اللسانى
وهو محل نظر الاصولى ... فان افاد طلب التحصيل
للكف عن ماهية او فعل ذى ... نهى وامر لو من الادنى خذ

اوذكرها بالوضع فاستفهام … اوليس فيه طلب بر ا م
ولا احتمال الصدق والكذب ظهر … تنبيه انشاء والا فخبر
قوم ابو تعريفه بر سم … كعدم وضده والعلم
وقد يقال مابه قد يحصل … مدلوله فى خارج فالاول
وماله خارج صدق اوكذب … فخبر قبل الكلام منتسب
تطابق الواقع صدق الخبر … وكذبه عدمه فى الاشهر
وقيل بل تطابق اعتقاده … ولوخطا والكذب فى اعتقاده
ففاقد اعتقاده لديه … واسطة وقيل لا عليه
الجاحظ الصدق الذى يطابق … معتقدا وواقعا يوافق
وفاقد مع اعتقاده الكذب … وغير ذا ليس بصدق اوكذب
ووافق الراغب فى القسمين … ووصف الثالث بالوصفين
والحكم بالنسبة مدلول الخبر … دون ثبوتها على القول الابر
وهو مورد الصدق به والكذب … هو الذى ضمنه من نسب
لا غيرها كقائم فى جملة … زيد بن عمرو وقام لا البنوة
من ثم قال مالك من شهدا … فى ذا بتوكيل فعنه ماعدا
الى انتساب واما مناذهب … وكالة اصلا وضمنا بالنسب

ش اللفظ المركب قسمان مهمل وهو مالا معنى له وليس بموضوع اتفاقا لان الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو مفقود فيه وهل هو موجود وقال الامام الرازى والتاج الارموى كما زدت النقل عنه وصاحب التحصيل لا لان الغرض من التركيب الافادة وخالفهم البيضاوى ومثل له بالهذيان فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل ورجحه فى جمع

الجوامع ومستعمل وهو ماله معنى وهو مرادف الكلام فحده قول مفيد مقصود لذاته فالقول وهو اللفظ الدال على معنى يخرج المهمل وغير اللفظ والمفيد وهو ما يحسن السكوت عليه يخرج المفرد والمركب الذى لا يفيد والمقصود يخرج ما ينطق به النائم والساهى والسكران ولذاته يخرج = المقصود لغيره كجملة الشرط والجزاء فلا يسمى شئ من ذلك كلاما وهذا الحد احسن حدود الكلام واوجزها واوضحها وهو احسن من حد التسهيل الذى مشى عليه فى جمع الجوامع وقد مشيت انا عليه فى النظم وفى كتابى جمع الجوامع فى العربية وبينت فى شرحه وجه حسنه على سائر حدود الناس وقد اختلف فى الكلام هل هو موضوع فقال ابن مالك وابن الحاجب وغيرهما لا انما وضع المفردات ولو وضع الكلام لتوقف استعمال الجمل على النقل عن العرب كالمفردات ورجح فى جمع الجوامع وغيره انه موضوع لان العرب حجرت فى التراكيب كما حجرت فى المفردات ثم الكلام بالاختلاف يطلق على اللسانى وعلى النفسانى وهو الفكر التى يديرها الانسان فى نفسه قبل ان يعبر عنها قال تعالى ويقولون فى انفسهم واسروا قولكم او اجهروا به وقال الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما … جعل اللسان على الفؤاد دليلا

واختلف فى انه حقيقة فى ايهما فقال المعتزلة فى اللسانى لانكارهم النفسانى ولتبادره الى الاذهان وقال الاشعرى مرة فى النفسانى وانه مجاز فى اللسانى فرارا من قول المعتزلة المؤدى الى خلق القرآن ومن قول الحشوية بالحرف والصوت المؤدى الى ان تكون الذات المقدسة محلا للحوادث واختاره فى جمع الجوامع وللاشعرى قول

آخر انه حقيقة فيهما مشترك لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وحكاه
الرازي عن المحققين والهندي عن الاكثرين ثم محل نظر الاصولي وبحثه
انما هو في اللساني لا في المعنى النفسي فالكلام له اقسام لانه ان افاد
بالوضع اي لا باللازم طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او
تحصيلها او تحصيل الكف عنه والاول الاستفهام والثاني الامر والثالث
النهي سواء كان الطالب ادنى من المطلوب منه ام اعلى ام مساويا
بناء على ما تقدم من انه لا يشترط في الامر والنهي علو ولا استعلاء
اما ما يفيد ذلك باللازم نحو اطلب منك ان تذكر لي حقيقة
الانسان او ان تسقيني ماء او ان لا تؤذيني فلا يسمى الاول استفهاما
ولا الثاني امرا ولا الثالث نهيا وان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل
الصدق والكذب يسمى تنبيها وانشاء لانك نبهت به على مقصودك
وانشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء
افاد طلبا باللازم كما تقدم وكالتمني والترجي والنداء والقسم ام لم
يفده اصلا كانت طالق وان احتملهما من حيث هو فهو الخبر
وقد يقطع بصدقه او كذبه لامور خارجة كما سيأتي ثم ابى قوم
تعريفه كما ابوا تعريف العلم والوجود والعدم لكون كل منها ضروريا
لا يحتاج الى التعريف وقيل لعسر تعريفه والامام الرازي على الاول
حيث قال في المحصول الحق ان الخبر تصوره ضروري لا يحتاج
الى حد ولا رسم ولكن الاكثرون على حده قال ابن السبكي وقد يقال
الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام نحو انت طالق
وقم فان مدلوله وهو ايقاع الطلاق وطلب القيام يحصل به لا

او يحصل

بغيره

بغيره والخبر خلافه اي ما كان مدلوله حاصلا في الخارج قبل
الكلام اما على سبيل الصدق او الكذب نحو قام زيد فان مدلوله
وهو قيام زيد حاصل قبل الاخبار به في الخارج وهو يحتمل لان
يكون واقعا في الخارج فيكون هو صدقا وغير واقع فيكون هو
كذبا قال الشيخ جلال الدين وقوله في الانشاء بالكلام من اقامة
الظاهر مقام المضمر للايضاح وقد اثبت في النظم بالمضمر على
الاصل والانشاء بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول لشموله للاستفهام
والامر والنهي المعبر عنها بالطلب فعلى هذا ليس للكلام الا قسمان
خبر وانشاء وعلى الاول ثلاثة هما وطلب ثم لما علم انقسام الخبر
الى صدق وكذب شرعت في حدهما وبيان انه هل هو منحصر فيهما
او بينهما واسطة والحاصل ان فيهما اربعة اقوال احدها وهو
الاصح ومذهب اهل السنة ان الصدق مطابقة الخبر والكذب
عدم مطابقته له ولو كان الاعتقاد بخلاف ذلك في الحالين ومن
ادلته حديث الصحيحين من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من
النار دل على انقسام الكذب الى متعمد وغيره وقوله صلى الله
عليه وسلم لابي سفيان كذب سعد حين قال سعد لابي سفيان
اليوم تستحل الكعبة وقول ابن عباس كذب نوف حين قال نوف
ليس صاحب الخضر موسى بني اسرائيل قال الشيخ بهاء الدين
في عروس الافراح وقد استنبطت من القرآن دليلا اصرح من
الجميع وهو قوله تعالى وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين
الثاني ان الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ والكذب

عدم المطابقة للاعتقاد ولو كان صوابا واستدل له بقوله تعالى اذا
جاءك المنافقون الى قوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فلو كانت
العبرة بالمطابقة للواقع لكانوا صادقين لانهم نشهد انه رسول الله
واجيب بان المعنى لكاذبون فى الشهادة لانها تتضمن التصديق بالقلب
فهى اخبار عن اعتقادهم وهو غير موجود فهو تكذيب لذلك لا فى
المشهود به ثم اختلف على هذا القول هل تثبت الواسطة فقيل نعم
وهى الساذج الذى ليس معه اعتقاد وعليه اقتصر فى جمع الجوامع وقيل
لا بل يدخل فى الكذب لان عدم المطابقة للاعتقاد شامل لما لا اعتقاد
معه ولما معه اعتقاد العدم وقد حكيت هذا القول من زيادتى الث
وعليه الجاحظ ابو عثمان عمرو بن بحر من المعتزلة قال الصدق المطابقة
للخارج مع اعتقاد المخبر المطابقة والكذب عدم المطابقة للواقع
مع اعتقاد عدمها فما عدا ذلك واسطة لا صدق ولا كذب وهو اربع
صور المطابق ولا اعتقاد لشئ والمطابق مع اعتقاد عدم المطابقة
وغير المطابق مع اعتقاد المطابقة وغيره ولا اعتقاد واستدل له
بقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة
حيث حصروا دعواه صلى الله عليه وسلم الرسالة فى الافتراء والاخبار
حال الجنون يعنون انه لا يخلو الحال عن احدهما وليس الاخبار حال
الجنون كذبا لانه جعل قسيمه ولا صدقا لانهم لا يعتقدونه فتثبت
الواسطة واجيب بان المعنى ام لم يفتر وعبر عنه بالجنة لان المجنون
لا افتراء له وحاصله ان الافتراء ليس مطلق الكذب بل الكذب عن عمد
ويكون خبر المجنون كذبا لا عمد فيه او لا يكون صدقا ولا كذبا بالاتفا

انثم واسطة بل باعتبار انما ينطق به ليس مقصودا فليس بكلام
ثم استدل له ايضا بقول عائشة عن ابن عمر ما كذب ولكنه وهم واجيب
بتاويل ما كذب عمدا وهو مجاز تخصيص الرابع وهو لابى القاسم الراغب
قال كالجاحظ فى الصدق والكذب الا انه قال فى الصور الاربع الواسطة
توصف بالصدق والكذب بجهتين بالصدق من حيث مطابقته للخارج
او الاعتقاد وبالكذب من حيث انتفاء المطابقة للخارج او الاعتقاد
وهذا معنى قولى ووصف الثالث بالوصفين **تنبيه** قد يطلق
الصدق على المطابقة والكذب على عدمها فى غير الخبر ايضا كقوله تعالى
لقد صدق الله رسوله الرؤيا وقوله صلى الله عليه وسلم وكذب
بطن اخيك وقول الشاعر

وقد كذبتك نفسك فاكذبنها   لما منتك تغريرا وقطا م

وبقى فى النظم مسئلتان متعلقتان بالخبر الاولى مدلول الخبر الحكم
بالنسبة التى تضمنها وقيل نفس ثبوتها فمدلول زيد قائم الحكم بثبوت
قيامه وقيل نفس ثبوت قيامه واستدل للاول بانه يلزم على الثانى
ان لا يكون شئ من الخبر كذبا بل يكون كله صدقا وتقريره ان مدلوله
لو كان الثبوت لكان غير الثابت فى الخارج غير خبر فلا يكون شئ
من الخبر غير ثابت فى الخارج فلا شئ منه كذبا وذلك باطل لاتفاقهم
على ان من الخبر كذبا واجاب الثانى بان العرب لم تضع الخبر الا
للصدق لاتفاق اللغويين والنحاة على ان معنى قام زيد حصول
القيام منه فى الزمن الماضى واحتماله للكذب ليس من الوضع بل من
جهة المتكلم كذا اجاب القرافى الثانية مورد الصدق والكذب فى الخبر

هو النسبة التى تضمنها الخبر لا واحد من طرفيها وهما المسند والمسند اليه فاذا قيل زيد بن عمرو قائم فقيل صدقت او كذبت فالصدق والكذب راجعان الى القيام لا الى البنوة الواقعة فى المسند اليه ولهذا قال مالك وبعض الشافعية اذا شهد شاهدان بان فلان ابن فلان وكل فلانا فهى شهادة بالوكالة فقط ولا ينسب اليهما الشهادة بالنسب فليس له عند التنازع فى النسب ان يقول قد ثبت نسبى بتلك الشهادة لكن الصحيح عندنا انها تتضمن الشهادة بالنسب وان كان اصل الشهادة انما هو بالوكالة ذكره الهروى فى الاشراف والماوردى والرويانى قال الزركشى وينبغى ان يستثنى من ذلك ما لو كانت صفة المسند اليه مقصودة بالحكم بان يكون المحكوم عليه فى المعنى الهيئة الحاصلة من المسند اليه وصفته كقوله صلى الله عليه وسلم ان الكريم بن الكريم بن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابرهيم فان المراد الذى جمع كرم نفسه وآبائه وكذا حديث الصحيح يقال للنصارى ما كنتم تعبدون فيقولون كنا نعبد المسيح ابن الله فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد فان قصدها بدى المسيح بنسبته الى الله اقامة حجتهم فى عبادته وكذا قوله تعالى وقالت امرأة فرعون حيث استدل به على صحة انكحة الكفار فان المقصود فى الآية التعجب من صدور هذه المقالة البديعة فى الحسن منها مع انتسابها الى ذلك المرتبة العالى

ص مسـئـلة

بالكذب قطعا خبر قد يتسم كما خلافه ضرورة علم
او بدليل كادعا الرسالة بعد النبى او قبله وما له

معجزة

معجزة او صادق يصدق وغير موجود حديث يطلق
بعد تشديد الفحص عند اهله وما الدواعى انبعثت لنقله
فجا احادا وفى الثلاثة خلف وبعض السنة المروية
وكل ما اوهم باطلا وما يقبل تاويلا فكذبه جلا
او منه ما زيل وهمه سقط وسبب الوضع افتراء او غلط

ش تقدم ان الخبر يحتمل الصدق والكذب من حيث هو وقد يعرض له ما يقتضى القطع بكذبه او صدقه فالمقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه بالضرورة كقول القائل النار باردة او بالاستدلال كقول الفلاسفة العالم قديم وكدعوى شخص الرسالة بعد بعثة النبى صلى الله عليه وسلم لقيام الدليل القاطع على انه خاتم النبيين وهذا المثال من زيادتى وكدعوى شخص الرسالة قبل بعثته صلى الله عليه وسلم بغير معجزة لان الرسالة عن الله على خلاف العادة والعادة تقتضى تكذيب من يدعى ما يخالفها بلا دليل ومثل المعجزة فى ذلك تصديق الصادق وهو نبى معلوم النبوة قبل ذلك بصدق هذا المدعى فيكفيه ذلك عن المعجزة وقيل لا يقطع بكذبه ولو انتفيا لتجويز العقل صدقه ومن المقطوع بكذبه ايضا ما روى من الحديث وفتش عنه فلم يوجد عند اهله لا فى بطون الكتب ولا صدور الرواة لقضاء العادة بكذب ناقله وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه وهذا مفروض بعد استقرار الاخبار ودونها اما قبل استقرارها كما فى عصر الصحابة فيجوز ان يروى احدهم ما ليس عند غيره كما قاله الامام الرازى وبه يجاب عن قول ابى حازم للزهرى وقد قال فى حديث لا اعرفه

بلغ

احفظت حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كله قال لا قال
فنصفه قال ارجو قال اجعل هذا في النصف الذي لم تحفظه فان ذلك
كان قبل تدوين الاخبار في الكتب ومن المقطوع بكذبه الخبر المنقول
آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله تواترا اما لغرابته كسقوط الخطيب
عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل من اصول الدين كالنص على
الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته وخالف في ذلك الرافضة
وادعوا صحة ما رووه في امامة علي وهو مردود لعدم تواتره بل
هو غير معروف اصلا ولو كان لم يخف على الصحابة الذين بايعوا
ابا بكر منهم علي رضي الله عنه فقولي وفي الثلاثة خلف عائد الى
هذه المسئلة والتين قبلها ومن المقطوع بكذبه بعض الاحاديث
المروية على الابهام لانه روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال سيكذب
علي فان كان هذا الخبر صحيحا فلا بد من وقوعه لامتناع الخلف في خبره
والا ففيه كذب عليه وهذا الحديث لا يعرف وفي معناه ما في مقدمة صحيح
مسلم يكون في آخر الزمان دجالون كذابون ياتونكم من الاحاديث
بما لم تسمعوا انتم ولا آباؤكم فاياكم واياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم
ومن المقطوع بكذبه كل حديث اوهم باطلا ولم يقبل التاويل لعصمته
صلى الله عليه وسلم عن قول الباطل ومنه ما وضعه بعض الزنادقة
ان الله اجرى فرسا ثم خلق نفسه من عرقها تعالى الله عن ذلك وهو اول
حديث اخرجه ابن الجوزي في موضوعاته وقد يكون نقص منه من
جهة راويه لفظة تزيل الوهم كحديث التخيمي عن ابن عمر صلى بنا
النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام

فقال

فقال ارايتكم ليلتكم هذه فان على راس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو
اليوم على ظهر الارض احد رواه بعضهم فاسقط لفظة اليوم فحصل
بها الوهم وسبب الوضع للاحاديث نسيان لا غير او افتراء والغلط
وللافتراء اسباب كقصد الزنادقة التنفير عن شريعته وقصد بعض
الصوفية الاجر زعما منهم بوضع احاديث الترغيب والترهيب
وقصد بعض القصاص للارتزاق وبعض اصحاب الملوك التقرب اليهم
بوضع ما يناسب افعالهم وبعض العلماء الانتصار لآرائهم والغلط
كان يريد الراوي التلفظ بشيء فيسبق لسانه الى غيره او ينسى ما
سمعه فيزيد فيه او بغير معناه فيرفعه وهو موقوف وقد بسطت
الكلام على اسباب الوضع وامثلتها في شرح التقريب والتيسير
وتاخير اسباب الوضع الى هنا اولى من ذكرها في جمع الجوامع في اثناء
اقسام المقطوع بكذبه كما قال الشيخ ولي الدين وحصره في شيئين
هو الصواب خلاف قوله نسيان او افتراء او غلط او غيرها لدخول
النسيان في الغلط ودخول غيرها في الافتراء

ص ومنه ما بالصدق قطعا يوسم   كخبر الصادق او ما يعلم
ضرورة قطعا او استدلالا   على قياس ما مضى ابطالا
وبعض منسوب الى محمد   وذي تواتر بذكر عدد
يمتنع اتفاقهم على الكذب   عن مدرك بالحس او معنى نسب
ثم حصول العلم آية اجتماع   شروطه وما كفى فيه رباع
على الاصح وسواها صالح   من غير ضبط ولو قد جا فح
في الخمس فاصيهم وللاصطخري   وهو اختياري حده من عشر

والقول باثني عشر او عشرينا يحكى وار بعين او سبعينا
او بضع عشر و ثلثمايـة دون اشتراط فقد جمع بلد ة
او فقد كفر في الاصح فيهما والعلم فيه للضروري انتمى
وابن الجويني قال والكعبي بل نظري لكن المعنى
عند امام الحرمين الوقف له حقا على مقدمات حاصله
لا الاحتياج بعده للنظر والآمدي الوقف للتحير
ان عن عيان اخبروا او لا فما شرطناه يعم الـكلا
ثم الاصح ان علمه اختلف لعظم جمع والقراين اختلف

ش من المقطوع بصدقه خبر الصادق اي الله تعالى لتنزهه عن الكذب ورسوله بعصمته عن الكذب وما علم بالضرورة كقول لنا الواحد نصف الاثنين او الاستدلال كقولنا العالم حادث كما ذكرتهما في النظم وبعض المنسوب اليه صلى الله عليه وسلم على الابهام والخبر المتواتر وهو ما نقله جمع يمتنع عادة تواطئهم على الكذب عن محسوس فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي او في المعنى فقط فهو المعنوي كما اذا اخبر واحد عن حاتم انه اعطى دينارا وآخر انه اعطى فرسا وآخر انه اعطى بعيرا وهكذا فقد اتفقوا على المعنى وهو الاعطاء الدال على الوجود وان لم يتفقوا على القضايا بالخاصة ومن امثلة ذلك في الحديث احاديث رفع الايدي في الدعا ولا عبرة باتفاقهم على معقول لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة بقدم العالم بل لا بد ان يكون علما مدركا باحدى الحواس الخمس والجمهور على انه لا يشترط فيه عدد معين بل ضابط ذلك حصول العلم فمتى افاد خبرهم العلم من غير

قرينة

قرينة انضمت اليه فهو متواتر مستجمع الشرائط السابقة من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب وكونه عن محسوس والا فلا ولا خلاف انه يكفي في عدده الثلاثة وفي الاربعة مذهبان اصحهما لا يكفي ايضا وعليه الشافعي والقاضي ابو بكر لاحتياجهم الى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم وما زاد على الاربعة صالح للاكتفاء به من غير ضبط بعدد معين لكن توقف القاضي ابو بكر في الخمسة وقال الاصطخري اقله عشرة وهذا هو الذي اختاره لانها اول جموع الكثرة وما دونها آحاد وعلى ذلك شرطت في كتابي الازهار المتناثرة في الاخبار المتواترة تخريج ما رواه من الصحابة عشرة فاكثر وقيل اقله اثنى عشر كعدد النقبا الذين ارسلهم موسى ليعلموه باحوال الجبارين وقيل اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا حينئذ اربعين وقيل سبعون عدة اصحاب موسى الذين اختارهم من قومه وقيل ثلاثمائة وبضعة عشر عدة اهل بدر واصحاب طالوت لان كل ما ذكر من العدد المذكور في الادلة المذكورة افاد العلم بالاخبار بحال الجبارين في الاول وبتواتر الوقعة في الاخير وبما عندهم من الصبر في الثاني ومن النصر للنبي صلى الله عليه وسلم في الثالث وبما يسمعون من كلامه تعالى لتبليغ قومهم في الرابع وكون كل مما ذكر في القضايا المذكورة على العدد المذكور وليس الا لانه اقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك واجيب بالمنع ولا يشترط في المتواتر اسلام راويه ولا عدم

احتواء بلد عليهم بل يجوز ان يكونوا كفارا وان يحويهم بلد لان الكثرة
مانعة من التواطئ على الكذب وقيل يشترط ذلك لجواز تواطئ
الكفار واهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم ثم الجمهور على ان
العلم الذى يفيده التواتر ضرورى اى يحصل عند سماعه من غير
احتياج الى نظر لحصوله لمن لا يتاتى منه النظر كالبله والصبيان
وقال الكعبى وامام الحرمين انه نظرى وفسره امام الحرمين بتوقفه
على مقدمات حاصلة عند السامع وهى المحققة لكونه متواترا من
كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب وكونه
عن محسوس قال وليس المراد بكونه نظريا الاحتياج الى النظر عقب
سماعه قال الشيخ جلال الدين فلا خلاف فى المعنى لان توقفه على
تلك المقدمات لا ينافى كونه ضروريا قلت وهو نظير ما تقدم
فى حصول العلم عقب الدليل وفى جمع الجوامع نقل انه نظرى عن
الامامين قال الشيخ جلال الدين وغيره ونقله عن الرازى سهو
فالذى فى المحصول انه ضرورى كقول الجمهور فلذا اقتصرت فى
النظم على امام الحرمين وتوقف الآمدى عن القول بانه ضرورى
او نظرى لتعارض دليليهما من حصوله لمن لا يتاتى منه النظر وتوقفه
على تلك المقدمات المحققة له ثم ان اخبر العدد المذكور عن معاينة
بان كانوا طبقة واحدة فواضح والا بان كانوا طبقات اشترط
ذلك فى كل الطبقات فلو كان فى الطبقة الاولى فقط عاد بعدها
آحادا كما فى القراءات الشاذة وهل يجب اطراد حصول العلم بالمتواتر
لكل من بلغه او يمكن حصول العلم لبعضهم دون بعض فيه اقوال

احدها

احدها وهو الاصح ان كان حصول العلم لكثرة عدد رواته اطرد
وهو معنى قولى السالف وقول الاصل متفق اى يتفق الناس كلهم فى
العلم به ولا يختلفون وان كان لاختلاف قرائن به اختلف فقد
يحصل لبعضهم دون بعض لان القرائن قد تقوم عند شخص دون آخر
والثانى يجب حصول العلم منه لكل السامعين مطلقا لان القرائن
فى مثل ذلك ظاهرة لا تخفى على احد منهم والثالث لا يجب ذلك مطلقا
بل قد يحصل العلم لكل منهم ولبعضهم فقط لجواز ان لا يحصل العلم
لبعض بكثرة العدد كالقرائن

ص وان الاجماع على وفق خبر   ليس يفيد صدقه لو ما ظهر
وهكذا ابقاء نقل خبر   حيث دواعى الرد ذو توفر
ولافتراق العلماء الكمل   ما بين محتج وذى تاول
وانه ان اجمعوا على القبول   يدل قطعا لا الظن يؤول
وهكذا المخبر فى جمع ولم   يكذبوا وليس فيهم متهم
او مخبر بمسمع من النبى   وليس للتقرير او للكذب
من حامل ثم الله والدنيوى   يدل لا الدينى والعكس روى

ش فيه مسائل الاولى اذا روى حديث وانعقد الاجماع على العمل
على وفقه فهل يدل ذلك على القطع بصدقه فيه مذهبان اصحهما
لا لاحتمال ان يكون للاجماع مستند آخر والثانى نعم لان الظاهر استنادهم
اليه حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ووجه دلالة
استنادهم اليه على القطع بصدقه انه لو لم يكن صدقا بان كان
كذبا لكان استنادهم اليه وظنهم صدقه خطا وهم معصومون

مهم

من ظن الخطا اما الاجماع على قبول حديث فالمختار انه يفيد القطع
بصحته كالاحاديث التى اخرجها الشيخان او احدهما لتلقى الامة
لكتابيهما بالقبول وظنها معصوم من الخطا كما صححه ابن الصلاح وغيره
خلافا لما صححه النووى ونسبه للاكثرين من انه يفيد الظن لا القطع
وقد بسطت المسئلة فى شرح التقريب بسطا شافيا وهذه هى المسئلة
الثانية من مسائل النظم وافرادها على حدة محكيا فيها الخلاف احسن
من صنع جمع الجوامع حيث جمعها مع التى قبلها وحكى فيها ثلاثة اقوال
ثالثها يفيد ان تلقوه بالقبول قال الزركشى هما مسئلتان احداهما
الاجماع على وفقه من غير ان يتبين انه مستندهم وفيها قولان فى انه هل
يفيد صحته قطعا اولا والثانية ان يجمعوا على قبوله والعمل به ولا خلاف
انه يدل على صدقه وانما الخلاف فى انه هل يدل عليه قطعا او ظنا فا
لجمهور من اصحابنا على القطع وذهب القاضى ابو بكر وامام الحرمين
على الظن يعنى وهو الذى رجحه النووى وجمع ابن السبكى فيها ثلاثة
اقوال ومقتضاه ان الصحيح انه لا يدل على صدقه وان تلقوه بالقبول
انتهى وقال الشيخ ولى الدين الحق ان الجمع بين المسئلتين تخليط
فانه ليس بينهما قدر جامع فان الاولى فى العمل على وفقه من غير ان
يستدلوا به والثانى فى معرفته والعمل به وتلقيه بالقبول فالواجب
افراد كل منهما على الاخرى الثالثة قالت الزيدية بقاء نقل خبر مع توفر　انتهى ح
الدواعى على ابطاله يفيد القطع بصحته كحديث انت منى بمنزلة هارون
من موسى الا انه لا نبى بعدى وحديث من كنت مولاه فعلى مولاه فقد
سار نقلهما فى زمن بنى امية مع توفر دواعيهم على ابطالهما وخالفهم

الجمهور

الجمهور وقالوا قد يشتهر خبر الواحد بحيث يعجز العدو عن اخفائه الرابعة
اذا ورد حديث فافترق العلماء فيه فمنهم من قبله واحتج ومنهم من اوله
فهل يدل ذلك على القطع بصحته قال طائفة منهم ابن السمعانى نعم
للاتفاق على قبوله حينئذ وقال الاكثرون لا لان العمل بالمظنون كالمقطوع
وتاويله على تقدير ثبوته ليس دليل ثبوته عندهم الخامسة اذا اخبر
واحد بخبر بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى على مثلهم عادة حاله وسكتوا
عن تكذيبه ولا حامل لهم على السكوت من خوف منه او رجاله قال
الجمهور يدل ذلك على القطع بصحته لان سكوتهم تصديق له عادة
فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس اذ فرض المسئلة كذلك
كما صرح به الآمدى فيكون صدقا قطعا وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه
لجواز ان يسكتوا على تكذيبه لا لشئ السادسة اذا اخبر انسان بامر
والنبى صلى الله عليه وسلم يسمعه ولم ينكر عليه ولا حامل له صلى الله
عليه وسلم على التقرير من كونه بين الحكم قبل ذلك او كون المخبر معاندا
لا ينفع فيه الانكار ولا للمخبر على الكذب فهل يفيد ذلك القطع بصحته
فيه مذاهب اصحها فى جمع الجوامع نعم سواء كان الاخبار عن دينى او
دنيوى لانه صلى الله عليه وسلم لا يقر احدا على كذب والثانى لا مطلقا
وعليه ابن الحاجب والآمدى اما فى الدينى فلجواز ان يكون صلى الله
عليه وسلم بينه او اخر بيانه بخلاف ما اخبر المخبر واما فى الدنيوى
فلجواز ان لا يكون صلى الله عليه وسلم يعلم حاله كما قال فى القاح
النخل لو لم تفعلوا لصلح فخرج شيصا فقال انتم اعلم بامر دنياكم
واجاب الاول فى الدينى بان سبق البيان او تاخره لا يبيح السكوت

عند وقوع المنكر لما فيه من ايهام تغير الحكم في الاول وتاخير البيان عن
وقت الحاجة في الثاني وفي الدنيوي بانه اذا كان كذبا ولم يعلم به النبي
يعلمه الله به عصمة له عن ان يقر احدا على كذب كما اعلمه الله بكذب
المنافقين في قولهم نشهد انك لرسول الله والثالث يدل في الدنيوي
دون الديني والرابع عكسه حكاه في شرح المختصر دون الثالث وفي جمع
الجوامع الثالث دونه فالجمع بينهما من زيادتي وعلى ذكرها اربعة
مشي الشيخ جلال الدين والذي يظهر لي انها ثلاثة فقط وان الذي في
جمع الجوامع هو الذي في شرح المختصر فان عبارته وكذا المخبر بحضرة
النبي صلى الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير والكذب خلافا للمتاخرين
وقيل ان كان عن دنيوي فشرحه الشيخ على ان التقدير وقيل يدل ان كان
عن دنيوي ولا يتعين ذلك بل يجوز ان تقدير وقيل لا يدل وعليه مشى
الشيخ ولي الدين اما ما وجد فيه حامل على الكذب او التقرير بان كان
المخبر معاندا فلا يدل السكوت على التصديق قولا واحدا ص

ومنه ما يظن صدقه البهي   كخبر الآحاد ما لم ينتهي
الى التواتر ومنه المستفيض   ما شاع عن اصل وليس ذا نقيض
مشهورنا بل ردفه والداني   اقله ثلاثة لا اثنان

ش من الخبر ما يظن صدقه فلا يقطع به ولا يحتمله والكذب على السواء
وذلك خبر الآحاد والمراد به ما لم ينته الى التواتر ولو زادت رواته على واحد
ومنه نوع يسمى المستفيض وهو الشائع عن اصل ويسمى المشهور ايضا فخرج
الشائع لا عن اصل فانه مقطوع بكذبه قال الزركشي وقد يقال هي ابن
يجيء القطع قال الشيخ ولي الدين وجوابه ان ذلك مستفاد من عدم

الاسناد

الاسناد فلما لم ينقله راو دل على ان ذاكره اختلقه قلت وقد قال ابن
تيمية قولهم هذا الحديث لا اصل له معناه لا اسناد له وبذلك يعرف المراد
به في قولنا الشائع عن اصل وفي اقل العدد الذي تثبت به الاستفاضة
قولان احدهما اثنان جزم به الشيخ في التنبيه ونقله الرافعي عن الشيخ
ابي حامد وابي اسحاق المروزي وابي حاتم القزويني ومال اليه امام الحرمين
ورجحه في جمع الجوامع والثاني وهو الصحيح ثلاثة وهو اختيار ابن
الصباغ وقال الرافعي انه اشبه بكلام الشافعي وهو الذي جزم به اهل
الحديث فلم يذكروا سواه فقالوا ما انفرد به راو واحد غريب او راويان
عزيز او ثلاثة فاكثر مشهور بل قيل ان المستفيض يشترط فيه زيادة
على عدد المشهور وجزم ابن الحاجب بانه ما زاد نقلته على ثلاثة
وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح التقريب ص

وخبر الواحد لا يفيد   علما بلا قرينة تشيد
والاكثرون مطلقا لم يفد   ومطلقا يفيد عند احمد
والمستفيض قد راى ابن فورك   يفيد علما نظري المسلك

ش اختلف في افادة خبر الواحد العلم على اقوال احدها لا يفيده مطلقا
وعليه الاكثرون سواء احتفت به قرينة ام لا والثاني يفيده مطلقا
وعليه احمد بن حنبل وابن خويز منداد لانه يجب العمل به وانما يجب
العمل بما يفيد العلم للنهي عن اتباع الظن وذمه في قوله ولا تقف ما ليس
لك به علم ان يتبعون الا الظن واجيب بان ذلك فيما المطلوب فيه
العلم من اصول الدين لما ثبت من العمل بالظن في الفروع والثالث
يفيده ان احتفت به قرائن والا فلا وعليه امام الحرمين والغزالي

والامام والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم وصححه في جمع الجوامع ومن امثلته اخبار الرجل بموت ولده مع قرينة البكا واحضار الكفن والنعش ومن ذلك ما اخرجه الشيخان او احدهما قال شيخ الاسلام ابن حجر فانه احتف به قرائن منها جلالتهما في هذا الشان وتقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول وهذا التلقي وحده اقوى في افادة العلم من مجرد كثرة الطرق الرابع ان غير المستفيض لا يفيده بخلاف المستفيض فانه يفيد علما نظريا لا ضروريا بخلاف المتواتر فالمستفيض على هذا واسطة بين المتواتر والآحاد والى هذا ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني ومثله بما يتفق على اخراجه ائمة الحديث وقال ابن فورك وغيره وقد مشى عليه شيخ الاسلام ابن حجر في شرح النخبة فقال ومنها المشهور اذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل وممن صرح بافادته العلم الاستاذ ابو منصور البغدادي ثم قال في آخر كلامه وهذه الانواع التي ذكرناها لا يحصل العلم فيها الا للعالم المتبحر في الحديث العارف باحوال الرواة والعلل وكون غيره لا يحصل له العلم لقصوره عن الاوصاف المذكورة لا ينفي حصول العلم للمتبحر المذكور انتهى

ص وفي الفتاوى والشهادة العمل … حتم به قطعا باجماع النحل
وهكذا سائر امر الدين … بالسمع لا العقل وقيل ذين
وبخل داود وجوبه نفى … والبعض فيما فعل جل خالفا
والمالكي فعل اهل يثرب … وآخرون في ابتداء النصب
والحنفي فيما تعم البلوى … او خالف الراوي به بعمر روى

اوعارض القياس والثالث ان … تعليله براجح نصا زكن
ووجدت في الفرع قطعا يعتبر … اوظن فالوقف والا فالخبر
ومنع الكرخي في الحد وقال … باثنين اويعضد بعض ذي اعتزال
وبعضهم باربع لدى الزنا … وقيل بل لغيره وههنا

بلغ

ش يجب العمل بخبر الآحاد في الفتوى والشهادة بالاجماع وكذا الآراء والحروب وسائر الامور الدنيوية كاخبار طبيب ونحوه واما سائر الامور الدينية ففيها عشرة اقوال احدها وعليه الجمهور وجوبه ثم قال اكثرهم دل على ذلك السمع فقط وهو انه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الاحاد الى القبائل والنواحي لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولا انه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة وقال ابن سريج والقفال الشاشي من اصحابنا والامام احمد من اكابر اهل السنة وابو الحسين البصري من المعتزلة دل عليه مع السمع العقل ايضا وهو انه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الاحكام المروية بالآحاد وهي كثيرة جدا ولا سبيل الى القول بذلك قال الشيخ ولي الدين فكان ينبغي لصاحب جمع الجوامع ان يقول وقيل وعقلا فلذلك قلت في حكايته وقيل ذين اي بالسمع والعقل معا ونبهت على ترجيح الاول وليس في جمع الجوامع ترجيح القول الثاني انه لا يجب العمل به مطلقا لانه على تقدير حجيته انما يفيد الظن وقد نهى عن اتباعه في الآية السابقة واجيب بما تقدم وهذا القول نقله في جمع الجوامع عن الظاهرية قال الزركشي وانما يعرف عن بعضهم كالقاشاني وابن داود كما نقله ابن الحاجب بل قال ابن حزم مذهب داود انه يجب العلم والعمل جميعا فلذا اقتصرت

في النظر على نقله عن ابن داود فقط ثم المانعون فرق فرقة قالت بسببه
عدم دليل شرعي او عقلي على ذلك وفرقة بسببه قيام دليل سمعي على عدم
العمل به وفرقة قيام الدليل العقلي على منع التعبد به القول الثالث انه لا
يعمل به فيما عمل فيه الاكثر بخلافه لان عملهم بخلافه حجة مقدمة عليه كعمل
الكل واجيب بمنع انه حجة الرابع انه لا يعمل به فيما عمل فيه اهل المدينة
بخلافه لان عملهم وقولهم حجة مقدمة عليه وعليه المالكية وقد نفوا خيار
المجلس الثابت بحديث الصحيحين اذا ابتاع الرجلان فكل واحد منهما
بالخيار ما لم يتفرقا لعمل اهل المدينة بخلافه الخامس انه لا يعمل به في ابتداء
النصب بخلاف ثوانيها حكاه ابن السمعاني عن بعض الحنفية قال فقبلوا
خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة اوسق لانه فرع ولم يقبلوه في ابتداء
نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل يعني فيما اذا ماتت الامهات في اثناء
الحول بعد الولادة وتم حولها على الاولاد فلا زكاة عندهم في الاولاد مع شمول
الحديث لهما السادس وعليه الحنفية انه لا يعمل به فيما تعم به البلوى
كنقض الوضوء بمس الذكر لان ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقتضي
العادة بنقله تواترا لتوفر الدواعي على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه ولا
فيما خالفه راويه بعد روايته له كالغسل من ولوغ الكلب سبعا فان
راويه ابا هريرة افتى بثلاث لانه انما خالفه لدليل فان تأخرت روايته
عن مخالفته او لم يعلم الحال وجب العمل به اتفاقا ولا فيما عارض القياس
لان مخالفة ترجح احتمال الكذب بحيث لم يكن راويه فقيها وفي مخالف
القياس قول ثالث مفصل اختاره الآمدي وابن الحاجب وهو انه ان
عرفت علة ذلك القياس بنص راجح الدلالة على الخبر ووجدت في الفرع

قطعا

قطعا قدم القياس على الخبر لرجحانه او وجدت فيه ظنا فالوقف لتساوي
الخبر والقياس والا بان عرفت باستنباط او نص مساو او مرجوح
قدم الخبر مثال المعارض للقياس حديث الصحيحين لا تصروا الابل ولا
الغنم فمن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان شاء امسكها وان
شاء ردها وصاعا من تمر فرد التمر بدل اللبن مخالف للقياس فيما
يضمن به المتلف من مثله او قيمته والارجح تقديم الخبر مطلقا قال
الباجي وهو الاصح عندي من قول مالك فانه سئل عن حديث المصراة
فقال او لاحد في هذا الحديث رأي القول السابع وعليه الكرخي انه لا
يعمل به في الحدود خاصة لان الآحاد شبهة والحدود تدرأ بها الثامن
وعليه الجبائي من المعتزلة انه لا بد في قبول خبر الآحاد من ان يرويه
اثنان قياسا على الشهادة او يعتضد بموافقة ظاهر آية او خبر آخر
او عمل بعض الصحابة لان ابا بكر لم يقبل خبر المغيرة انه صلى الله
عليه وسلم اعطى الجدة السدس وقال هل معك غيرك فوافقه محمد
ابن مسلمة الانصاري فانفذه ابو بكر لها رواه ابو داود وعمر لم يقبل
خبر ابي موسى الاشعري انه صلى الله عليه وسلم قال اذا استأذن احدكم
ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع وقال اقم عليه البينة فوافقه ابو سعيد
الخدري رواه الشيخان ويقوم مقام التعدد الاعتضاد واجيب بان
طلبهما التعدد ليس لعدم قبول الواحد بل للتثبت كما قال عمر في خبر
الاستئذان انما سمعت شيئا فأحببت ان اثبت رواه مسلم وقد
قبل ابو بكر خبر عائشة وحدها في قدر كفن النبي صلى الله عليه وسلم
وقبل عمر خبر ابن عوف وحده في اخذ الجزية من المجوس وخبر الضحاك

ابن سفيان في توريث امراة اشيم في دية زوجها القول التاسع انه لابد في
خبر الزنا من اربعة كالشهادة عليه حكاه في جمع الجوامع عن عبد الجبار
وفي شرح المختصر كالمحصول عن حكاية عبد الجبار عن الجبائي قال الشيخ
جلال الدين وهو اما تقييد لاطلاق نقل الاثنين عنه كما مشى عليه ابن
الحاجب او حكاية قول آخر عنه في خبر الزنا وقال الشيخ ولي الدين مقتضى
كلام المستصفى في حكاية هذا القول التعميم في كل خبر فان عبارته وقال قوم
لابد من اربعة اخذا من شهادة الزنا قال فان صح ذلك فهو قول
عاشر قلت قد اطلق الاستاذ ابو نصر التميمي عن الجبائي انه لا يقبل الا
اذا رواه اربعة فذكر هذا القول العاشر من زيادتي

ص مسئلة

المرتضى كما راى السمعاني وصاحب الحاوي مع الروياني
وخالف الاكثر ان الاصلا ان كذب الفرع ورد النقلا
لا يسقط الذي روى ومن هنا لو شهدا بشهادة لم يهنا
او شك او ظن وفرعه يقول جزما ولا جرح فاولى بالقبول
ووافق الاكثر ثم الاولى ان عاد للاقرار خذ قبولا

ش اذا روى ثقة عن ثقة حديثا ثم انكر المسمع فله حالان احدهما
ان يجزم بانكاره كقوله كذب علي او ما رويت له هذا ونحوه ففيه قولان
احدهما انه يسقط الخبر المروي ولا يقبل لان احدهما كاذب قطعا ويحتمل
ان يكون هو الفرع فلا يثبت مرويه نعم لا يقدح ذلك في باقي مروياته
ولا يثبت به جرحه لانه ايضا مكذب لشيخه في نفيه ذلك وليس قبول
جرح كل منهما اولى من الآخر فتساقطا وعلى هذا القول الاكثر ومنهم

الامام

الامام والآمدي وابن الصلاح والنووي في مختصره وعزاه القاضي ابو
بكر للشافعي وابن السمعاني للاصحاب وفي جمع الجوامع للمتاخرين وحكى
الهندي الاجماع عليه فان عاد الاصل واقر به قبل صرح به القاضي ابو
بكر والخطيب وغيرهما وقد ذكرته من زيادتي والقول الثاني انه لا يسقط
المروي ولا يقدح ذلك في صحته لاحتمال نسيان الاصل له بعد روايته
للفرع وصححه في جمع الجوامع تبعا لابن السمعاني وعليه ايضا الماوردي
والروياني كما نقلته عنهما من زيادتي الا انهما قالا لا يجوز للفرع ان يرويه
عن الاصل ومما استدل به لهذا القول انهما لو اجتمعا في شهادة لم ترد
واجاب الاول بان عدم ردهما لثبوت عدالتهما التي لم تسقط بما وقع
اذ كل منهما صادق في ظنه والخبر يتوقف ثبوته على تحقق شرطه فاذا
وجد الانكار الذي هو موافق للاصل احدث ذلك ريبة تقتضي التوقف
فيه الحالة الثانية ان لا يجزم بل يشك في انه رواه او يظن انه ما
رواه والفرع جازم بروايته عنه وهو عدل فهو اولى بالقبول من
الحالة الاولى لجواز نسيانه وقال به الاكثر هنا وقيل لا يقبل كما في نظيره
من الشهادة على الشهادة واجيب بالفرق بان باب الشهادة اضيق
وقد صنف الدارقطني كتابا فيمن حدث ونسي وكذا الخطيب وقد
اوردت من ذلك امثلة في شرح التقريب اما اذا ظن الفرع الرواية
وجزم الاصل بنفيها او ظنه ففي المحصول انه يتعين الرد في الاول
ويتعارضان في الثاني والاصل العدم والاشبه القبول وقال الهندي ان
شك الفرع لم يقبل قطعا او ظن والاصل شاك فالاشبه انه من
صور الخلاف او ظان ايضا عدم تحديثه فالاشبه انه من صور الوفاق

على عدم القبول

ص واقبل مزيد العدل ان لم يعلم　　للمجلس اتحادا او علم نمى

فالثالث الوقف وقيل ان بدا　　سواه لا يغفل عرفا ردا

والاشبه المنع هنا وان على　　نقل توفرت دواع للملا

فان يك الساكت عنها حافظا　　تعارضا كان نفاها لافظا

ش اذا زاد العدل في حديث لم ينقله فيه غيره من رواية العدول فان لم يعلم اتحاد المجلس من النبي صلى الله عليه وسلم بان علم تعدده اولم يعلم تعدده ولا اتحاده قبلت زيادته قطعا كما قاله الابياري في شرح البرهان وتبعه في جمع الجوامع ووافقه في صورة علم التعدد ابن الحاجب والهندي لكن اجرى فيها ابن السمعاني التفصيل الآتي وقال الآمدي في صورة الجهل انه كالمتحد واولى بالقبول ومقتضاه جريان الخلاف فيه وان علم اتحاده ففيه اقوال احدها القبول مطلقا نص عليه الشافعي وحكاه الخطيب عن جمهور الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه الثاني الرد مطلقا وحكي عن الحنفية قال الابهري وتحمل الزيادة على الغلط الثالث الوقف عن القبول والرد للتعارض فان من يثبت الزيادة يعارض من نفاها الرابع انه كان غير الراوي للزيادة لا يغفل مثله عن مثلها عادة ردت والا قبلت وعليه الآمدي وابن الحاجب الخامس الرد في الصورة المذكورة وفيما اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقله والقبول في غير ذلك واختاره في جمع الجوامع تبعا لابن السمعاني فان كان الساكت عن الزيادة اضبط من الراوي لها او صرح بنفيها على وجه يقبل كان قال ما سمعتها تعارضا ولم

بلغ

تقدم

تقدم الزيادة هكذا جزم به في جمع الجوامع تبعا للمحصول وفي شرح البرهان للابياري بعد حكايته قول ان الاثبات مقدم قال وهذا هو الظاهر عندنا فانه اذا لم يكن بد من تطرق الوهم الى احدهما لاستحالة حديثهما وامتنع الحمل على تعمد الكذب لم يبق الا الذهول والنسيان والعادة ترشد ان نسيان ما جرى اقرب من تخيل ما لم يجر وحينئذ فالمثبت اولى انتهى ومعلوم ان النفي المطلق لا يقبل فلا اثر له كقوله لم يقلها النبي صلى الله عليه وسلم

ص وان تكن من واحد كما مضى　　او غيرت اعرابه تعارضا

او واحد عن واحد قد انفرد　　يقبل وفي الثالث خلف لا يرد

وكالمزيد ارسلوا او اسندوا　　او وقفوا وهو الى الرفع غدا

وأسندوا

ش فيه مسائل الاولى لو كانت الزيادة والنقص من واحد بان روى الحديث مرة بها ومرة دونها فكما مضى فيما لو كانت من آخر فان اسندها الى مجلسين او سكت قبلت او الى مجلس فقيل تقبل لجواز السهو في الترك وقيل لا لجواز الخطأ في الزيادة والثالث الوقف واختار ابن الصباغ وقيده بما اذا لم يقل كنت انسيت هذه الزيادة فان قال ذلك قبلت كذا جزم به في جمع الجوامع اعني بالتسوية بين الحالتين وفي المحصول ان العبرة بما وقع منه اكثر فان استوى قبلت ايضا وقد اشار الى هذا الخلاف من زيادتي الثانية لو غيرت الزيادة اعراب الباقي كان روى في اربعين شاة ثم في اربعين نصف شاة فالاكثرون كما قال الصفي الهندي انهما يتعارضان فلا يقبل احدهما الا بمرجح وقال ابو عبد الله البصري بل يقبل ولا فرق بين تغير الاعراب وعدمه

لان الموجب للقبول زيادة العلم وهو حاصل مع تغير الاعراب الثالثة
لو انفرد واحد عن واحد فيما رواه عن شيخ بزيادة قبل عند الاكثر لان
معه زيادة علم وقيل لا لمخالفته لرفيقه الرابعة لو اسند الحديث راو
بان ذكر صحابيه وارسله الباقون عن الصحابي او دونه فهو كزيادة
العدل لان الارسال والرفع زيادة فيقال ان علم تعدد مجلس السماع
من الشيخ قبل الاسناد والرفع لجواز ان يفعل الشيخ ذلك مرة دون اخرى
كما هو معروف من عادتهم وكذا ان لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب
في مثل ذلك التعدد وان علم اتحاده فالاقوال احدها ترجيح الاسناد
والرفع وهو الاصح عند اهل الحديث والثاني ترجيح الارسال والوقف
والثالث الوقف والرابع ان كان مثل المرسلين والواقفين لا يغفل عادة
عن مثل الاسناد او الرفع لم يقبل والا قبل كذا اقره الشيخ جلال الدين
والمعروف في كتب الحديث بدل حكاية الرفع قول ان الحكم للاكثر
وقول انه للاحفظ ولا ذكر فيها للثالث وقول جمع الجوامع اووقف
ورفعوا قال الشيخ جلال انه سهو وصوابه او رفع ووقفوا فلذلك
عبرت به ولو وقع الامران من واحد ولا يتصور ذلك الامع تعدد
المجلس فمقتضى العبارة جريان الاقوال والصحيح في كتب الحديث
تقديم الاسناد والرفع ايضا وفي بعض كتب الاصول ان الحكم لما وقع
منه اكثر ص وجاز حذفك بعض الخبر ان لم يخل الباقي عند الاكثر
ش يجوز للراوي الاقتصار على بعض الخبر وحذف باقيه حيث لا
تعلق له به لانه كخبر مستقل وعلى هذا اكثر المحدثين وغيرهم وقيل لا
يجوز لانه قد يكون في الضم فائدة تفوت بالتفريق فان كان له

تعلق

تعلق بالمذكور بحيث يختل بحذفه معناه كالاستثناء والغاية والشرط
لم يجز بلا خلاف وفي المسئلة فوائد ذكرتها في شرح التقريب

ص ثم الصحابي اذا ما حملا   قيل او التابع مروى على
احد محمليه ذى التنافي   نتبعه فيه على خلاف
او لا تنافي فهو كالمشترك   في حمله لمعنييه فاسلك
وحمله على خلاف الظاهر   يتبعه قوم من الاكابر
والحق لا وقيل ان يحمل عليه   لعلمه بقصد هادينا اليه

ش فيه مسئلتان الاولى اذا روى الصحابي حديثا فيه لفظ
مشترك وحمله على احد معنييه فان كانا متنافيين كالقرء يحمله على
الحيض او الطهر فالظاهر اتباعه فيه لان الظاهر انه انما حمله عليه
لقرينة وتوقف في ذلك الشيخ ابو اسحاق الشيرازي فقال فيه نظر
لاحتمال ان يكون حمله لموافقة رأيه وعلى الاول قيل يلحق التابعي
به في ذلك والمرجح والراجح لا لان ظهور القرينة للصحابي اقرب
وان لم يتنافيا فهو كسائر المشترك كان يحمل على معنييه في الراجح كما تقدم
ولا يقصر على محمل الراوي الا على القول بان مذهبه تخصيص ومن منع
حمل المشترك على معنييه يجعل الحكم كما لو تنافيا الثانية اذا لم يكن
المروي من باب المشترك بل له ظاهر فحمله الصحابي على غير ظاهره
كان يحمل اللفظ على المعنى المجازي او الامر على الندب ففيه اقوال احدها
وعليه الاكثرون انه لا يتبع في الحمل عليه بل يعتبر ظاهره قال الامدي
وفيه قال الشافعي كيف اترك الخبر لاقوال اقوام لو عاصرتهم لحججتهم
والثاني يتبع فيه مطلقا لانه لا يفعل ذلك الا لدليل وعليه اكثر الحنفية

والثالث قاله ابو الحسين البصري ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم اليه من مشاهدته قرائن تقتضي ذلك اتبع والا بان جهل وجوز ان يكون لظهور نص او قياس او غيرهما وجب النظر في الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه عمل به والا فلا ص مسـئلة

لا يقبل الكافر والمجنون	ولا مميز له تدينن
في المرتضى وانه من حملا	في النقص نقبله اذا ما كملا
وانه يقبل ذو ابتداع	يحرم الكذب وغير داع
ومن عدا الفقيه قال الحنفي	الا بما خالف القيس الوفي
والمتساهلون في غير الخبر	ومكثر خلطة اهله ندر
امكنه تحصيل ذاك القدر في	ذاك الزمان اقبل والا فقف

ش فيه مسائل الاولى لا يقبل في الرواية كافر ولو علم منه التدين والتحرز عن الكذب لانه لا وثوق به في الجملة مع شرف منصب الرواية عن الكافر الثانية ولا مجنون لانه لا يمكنه الاحتراز عن الخلل والاختلاف في الصورتين والمراد المجنون المطبق فان تقطع واثر في زمن افاقته رد والا فلا قاله ابن السمعاني الثالثة في قبول رواية الصبي المميز وجهان اصحهما المنع لانه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب فلا يوثق به وقيل يقبل ان علم منه التحرز عن الكذب فان لم يعلم التحرز عنه او كان غير مميز لم يقبل قطعا وقد اشرت الى تقييد محل الخلاف فيه بهذين الامرين من زيادتي ولو تحمل في حال صباه وادى بعد بلوغه قبل عند الجمهور للاجماع على قبول رواية احداث الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم كابن عباس وابن الزبير والحسن والحسين من غير فرق

بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده وقيل لا يقبل لان الصغر مظنة عدم الضبط والتحرير ويستمر المحفوظ اذ ذاك ولو تحمل الكافر فادى بعد اسلامه قبل قطعا كما في علوم الحديث لابن الصلاح وغيره والفرق بينه وبين الصبي في عدم جريان الخلاف ما تقدم من ان الصبي لا يضبط غالبا ما تحمله في صباه بخلاف الكافر نعم رأيت الخلاف فيه وفي الفاسق ايضا في المنهج في علوم الحديث للقطب القسطلاني وفي شرح المنهاج لابن السبكي فان صح ذلك شمله قولي وانه من حملا في النقص نقبله اذا ما كملا الرابعة في قبول رواية المبتدع الذي لم يكفر ببدعته اقوال احدها الرد مطلقا لان في الرواية عنه ترويجا لامره وتنويها بذكره ولانه فاسق ببدعته وان كان متأولا فيرد كالفاسق بلا تأويل كما استوى الكافر المتأول وغيره الثاني يحتج به مطلقا الا ان يستحل الكذب فان استحله لم يقبل قطعا وصححه في جمع الجوامع الثالث يحتج به بشروط ان لا يستحل الكذب ولا يكون داعية الى بدعته ولا يروي موافقة ولا يقبل كان استحله كما تقدم او دعا الى بدعته لان تزيين بدعته قد يحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه وكذا ان روى ما يقوي بدعته للعلة المذكورة وهذا القول هو الاصح عند اهل الحديث منهم ابن الصلاح والنووي في التقريب وعبارته وهذا هو الاظهر الاعدل وقول الكثير او الاكثر ولم يذكر الشرط الثالث ونقله شيخ الاسلام ابن حجر عن جماعة منهم الحافظ ابو اسحاق الجوزجاني وقد قيده الذهبي ايضا بان لا يكون رافضيا والمسئلة مبسوطة في شرح التقريب مع الكلام في من

كفر ببدعته الخامسة تقبل رواية من ليس فقيها لحديث فرب حامل فقه
غير فقيه ورده الحنفية فيما اذا روى ما يخالف القياس كحديث
المصراة السادسة تقبل رواية المتساهل في غير الحديث اذا تحرز
في الحديث النبوي لامن الخلل فيه وقيل يرد المتساهل في غير الحديث
ايضا لان التساهل في غيره يجر الى التساهل فيه السابعة اذا اكثر
الراوي من المرويات مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل
ذلك القدر الكبير الذي رواه في ذلك الزمان الذي خالط فيه
قبلت رواياته والا ردت كلها لظهور كذبه في بعض لا نعلم عينه
ص وشرطه عدالة تنافي   ملكة تمنع عن اقترافي
كبيرة او صغيرة لخسة   او جائز يخل بالمروة
ش شرط الراوي العدالة وهي ملكة اي هيئة راسخة في النفس
تمنع من اقتراف كبيرة او صغيرة دالة على الخسة كسرقة لقمة او مباح
يخل بالمروة كالاكل في السوق لغير سوقي فاقتراف فرد من افراد المذكورات
ينفي العدالة فالتعبير بالمفرد احسن من تعبير جمع الجوامع بالكبائر
والصغائر وفي نسخة منه وهوى النفس اي اتباعه وهو من تفقهه
والده قال لابد عندي في العدالة منه فان المتقي للكبائر وما ذكر
معها قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها فيرتكبه ولا عدالة لمن
هو بهذه الصفة قال الشيخ جلال الدين وهذا صحيح في نفسه غير
محتاج اليه في الحد لان من عنده ملكة تمنع عن اقتراف ما ذكر
ينتفي عنه اتباع الهوى لشيء منه والا لوقع في المهوى فلا يكون
عنده ملكة تمنع عنه اما صغيرة لا تدل على الخسة كنظرة الاجنبية

وكذبه

بلغ

وكذبه لا تضر رفضها فلا يشترط في العدالة المنع عن اقتراف كل فرد منها
ص فرد في المرجح المستور   قلت قبوله هو المشهور
وقيل قف وكف للظهور   حيث روى الحديث في المحظور
ورد من بظاهر مجهول   وباطن وقد حكى القبول
وهكذا مجهول عين ما روى   عنه سوى فرد وجرحا ما حوى
والوصف عن كالشافعي بالثقة   عند امام الحرمين توثقه
وقيل لا ومثله لا اتهم   والذهبي ليس توثيقا نسم
ش المجهول اقسام احدها مجهول الباطن عدل الظاهر وهو المستور
وفي قبول روايته اقوال احدها لا يقبل وصححه في جمع الجوامع لانتفاء
تحقق شرط القبول وهو العدالة ولهذا فرعه عليه بالفاء والثاني
يقبل وهو الاصح عند اهل الحديث صححه ابن الصلاح في مختصره والنووي
في شرح المهذب اكتفاء بالظن لانه يظن من عدالته في الظاهر عدالته
في الباطن وقد نبهت على ترجيحه من زيادتي الثالث وعليه امام
الحرمين الوقف عن قبوله ورده الى ان يتبين حاله بالبحث عنه
فلو روى لنا ما يقتضي تحريم شيء وجب الانكفاف عنه الى ظهور حاله
ورد بان الثابت حله بالاصل لا يرفع بتحريم مشكوك فيه القسم الثاني
المجهول ظاهرا وباطنا وهو مردود لانتفاء تحقق العدالة وظنها وحكي
في جمع الجوامع الاجماع عليه وليس كذلك فقد حكى ابن الصلاح الخلاف
فيه ايضا وقد نبهت عليه من زيادتي الثالث مجهول العين وهو
مردود ايضا وحكي في جمع الجوامع الاجماع عليه وليس كذلك ففيه
الخلاف كما اشرت اليه وهو اولى بالقبول مما قبله وبالمنع من

المستور وحاصل ما في هذا القسم خمسة اقوال الرد مطلقا وهو الصحيح عند
الاكثرين والقبول مطلقا والقبول ان تفرد بالرواية عنه من لا يروي
الا عن عدل والا فالرد والقبول ان كان مشهورا في غير العلم بالزهد
والنجدة والا فالرد والقبول ان كان زكاه احد من ائمة الفن مع رواية
واحد عنه والا فالرد وهو الاصح عند ابن القطان وغيره ثم نبهت
عليه من زيادتي على ان المراد بمجهول العين ما تفرد بالرواية عنه
واحد هذا مصطلح المحدثين كما تقرر في علم الحديث وفي المسئلة
كلام مبسوط في شرح التقريب وظن الزركشي وغيره ان المراد به
من لا يسمى كرجل وانسان قال الشيخ ولي الدين وهو خلط وبقي من غلط خ
اقسام المجهول من جهل اسمه ونسبه لا عينه وعدالته وهو مقبول كما
ذكره الخطيب وجزم به النووي وفي قبول التعديل على الابهام من
غير تسمية المروي عنه كقول الشافعي ومالك اخبرنا الثقة خلاف
قال الصيرفي والخطيب لا يقبل لجواز ان يكون فيه جرح لم يطلع
عليه قائل ذلك وصححه ابن الصلاح والنووي قال الخطيب
وقد وصف مالك بذلك عبد الكريم ابن ابي المخارق وهو ضعيف
خفي حاله عليه وقيل يقبل مطلقا كما لو عينه لانه مامون في الحالتين
واختار امام الحرمين القبول ان وقع ذلك من امام عارف باسباب
الجرح والتعديل والاختلاف في ذلك ورجحه الرافعي في شرح المسند
وفرضه كما ذكرنا ولم يحك ابن الصلاح والنووي هذا القول على
هذا الوجه بل حكياه على وجه ان القائل ذلك ان كان مجتهدا
قبل في حق مقلديه دون غيرهم وعلله ابن الصلاح بانه لا يورد

ذلك

ذلك احتجاجا بالخبر على غيره بل يذكر لاصحابه قيام الحجة عنده
على الحكم وقد عرف هو من روى عنه وعلى هذا الوجه تكون الاقوال
ثلاثة وعلى التقرير الاول قولان فقط لانه لا قائل بالقبول من غير
عارف باسباب الجرح والتعديل وقول النظم كاصله كالشافعي
يحتمل الامرين ولو قال حدثني من لا اتهم وقد وقع ذلك للشافعي وغيره
قال ابن السبكي فكذلك اي كقوله اخبرنا الثقة فيكون توثيقا
مقبولا في قول غير مقبول عند الصيرفي والخطيب وقال الذهبي ليس
بتوثيق اصلا لانه نفي للتهمة من غير تعرض لاتقانه ولا لانه حجة
قال ابن السبكي وهذا صحيح غير ان هذا اذا وقع من الشافعي محتجا
به على حكم في دين الله فهو والتوثيق سواء في اصل الحجة فان كان مدلول
اللفظ لا يزيد على ما ذكره الذهبي فمن ثم خالفناه في مثل الشافعي اما
من ليس مثله فالامر كما قال انتهى

ص قبول من اقدم جاهلا على   مفسق ظنا وقطعا ذو اعتلا

ش الاصح قبول رواية من اقدم على امر يقتضي الفسق جاهلا به سواء
كان الدليل على فسقه ظنيا كشرب النبيذ او قطعيا كشرب الخمر وسواء
اعتقد الاباحة ام لم يعتقد شيئا لعذره بالجهل وقيل لا يقبل مطلقا
كارتكاب المفسق وان اعتقد الاباحة وقيل يقبل في المظنون دون
المقطوع

ص وفي الكبيرة اضطراب اذ تحد   فقيل ذو توعد وقيل حد
وقيل ما في جنسه حد وما   كتابنا بنصه قد حرما
وقيل لا حد لها بل اخفيت   وقيل كل والصغار نفيت



والمرتضى قول امام الحرمين   جريمة تؤذننا بغير مين
بقلة اكتراث من اتاه   بالدين والرقة في تقواه
كالقتل والزنا وشرب الخمر   ومطلق المسكر ثم السحر
والقذف واللواط ثم الفطر   ويأس رحمة وامن المكر
والغصب والسرقة والشهادة   بالزور والرشوة والقيادة
منع زكاة ودياثة فرار   خيانة في الكيل والوزن ظهار
نميمة كتم شهادة يمين   فاجرة على نبينا يمين
وسب صحبة وضرب المسلم   سعاية عق وقطع الرحم
حرابة تقديمه الصلاة او   تاخيرها ومال ايتام رووا
واكل خنزير وميت والربا   والغل او صغيرة قد واظبا

ش اضطرب في حد الكبيرة حتى قال ابن عبد السلام لم اقف لها على ضابط يعني سالم من الاعتراض فقيل هي ما توعد عليه بخصوصه وقيل ما فيه حد حكى الرافعي في الشرح الصغير القولين ثم قال انهم الى ترجيح الثاني اميل وان الاول اكثر ما يوجد لهم وهو اوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر اي لان شهادة الزور والعقوق والربا ونحوها من الكبائر مع انه لا حد فيها ويدل له ما اخرجه ابن جرير في تفسيره عن ابن عباس قال كل ذنب ختمه الله بنار او لعن او غضب او عذاب فهو كبيرة واخرج عنه ايضا قال كلما وعد الله عليه النار فهو كبيرة واخرج اسماعيل القاضي بسند فيه ابن لهيعة عن ابي سعيد مرفوعا الكبائر كل ذنب ادخل صاحبه النار وقيل ما فيه وعيد او حد ذكره الماوردي وكأنه جمع القولين وهو حسن الا ان الوعيد

يغني

يغني عن ذكر الحد اذ كل ما فيه الحد فيه الوعيد ولا عكس وقيل ما نص الكتاب على تحريمه او وجب في جنسه حد حكاه الرافعي عن الهروي وهو في بعض نسخ جمع الجوامع والظاهر انه بمعنى كلام الماوردي وقال الواحدي الصحيح انه ليس لها حد يعرفه العباد بل اخفاها الله عنهم ليجتهدوا في اجتناب المناهي خشية الوقوع فيها كاخفاء ليلة القدر والصلاة الوسطى وقد حكيته من زيادتي وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني والقاضي ابو بكر وابن القشيري انها كل ذنب ولا صغيرة في الذنوب وحكاه ابن فورك عن الاشاعرة واختاره السبكي نظرا الى عظمة من عصي به وشدة عقابه وقد روى ابن جرير عن ابن عباس انه سئل عن الكبائر فقال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة قال القرافي كانهم كرهوا تسمية معصية الله صغيرة اجلالا له قال ثم ان الخلف لفظي راجع الى التسمية والاطلاق دون المعنى لانهم مجمعون على ان الجرح لا يكون بمطلق المعصية وان من الذنوب ما يقدح في العدالة وما لا يقدح والصحيح التغاير وقال الغزالي لا يليق انكار الفرق بين الكبائر والصغائر وقد عرفا من مدارك الشرع وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم صريح في انقسام الذنوب الى كبائر وصغائر وقال امام الحرمين واختاره في جمع الجوامع هي كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة قال وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل تنفي حسن الظن بصاحبها لا تحبط العدالة قال وهذا احسن ما يميز احد الضدين من الآخر واما حصر الكبائر بالعد فلا يستوفى فقد اخرج

عبد الرزاق في تفسيره قال اخبرنا معمر عن ابن طاوس عن ابيه قيل لابن
عباس الكبائر سبع قال هي الى السبعين اقرب واخرج ابن ابي حاتم
عن سعيد ابن جبير ان رجلا سأل ابن عباس كم الكبائر سبع هي قال
هي الى سبعمائة اقرب منها الى سبع انه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة
مع اصرار وقد ذكر في النظم منها تبعا لاصله نحو اربعين ولم يذكر الكفر
لان المراد تعريف الكبيرة مع وجود الايمان الاولى الى الثانية عشرة
القتل والزنا واللواط والسحر والقذف والفرار من الزحف والربا واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين وشهادة الزور واليمين الفاجرة والغلول
روى الشيخان وغيرهما عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اجتنبوا السبع الموبقات قالوا وما هي يا رسول الله قال
الشرك بالله وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق والسحر واكل الربا واكل
مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات
الموبقات المهلكات وروى البزار وغيره من حديث ابي هريرة ايضا
الكبائر سبع اولها الاشراك بالله ثم قتل النفس بغير حقها واكل الربا
واكل مال اليتيم والفرار من الزحف ورمي المحصنات والانقلاب الى
الاعراب بعد الهجرة وروى البخاري في الادب المفرد عن ابن عمر موقوفا
الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النسمة بغير حق وقذف المحصنة
والفرار من الزحف واكل الربا واكل مال اليتيم والذي يستسحر والالحاد
في المسجد الحرام وبكاء الوالدين من العقوق وروى الحاكم وغيره من حديث
عمير الليثي مرفوعا مثل ذلك وروى الشيخان عن ابن عمر قال قال رجل
يا رسول الله اي الذنب اكبر عند الله قال ان تدعو لله ندا وهو خلقك

قال ثم اي

قال ثم اي قال ان تقتل ولدك مخافة ان يطعم معك قال ثم اي قال ان تزاني
حليلة جارك فانزل الله تصديقها والذين لا يدعون مع الله الها آخر
ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون الآية ورويا عن ابي
بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انبئكم باكبر الكبائر
قلنا بلى يا رسول الله قال الاشراك بالله وعقوق الوالدين وكان
متكئا فجلس فقال الا وقول الزور الا وشهادة الزور فما زال يكررها حتى
قلنا ليته سكت وروى البخاري عن عبد الرزاق ابن عمرو عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين
الغموس وروى الترمذي وابن حبان مثله من حديث عبد الله ابن
انيس الجهني وروى جرير عن ابي امامة ان ناسا من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم ذكروا الكبائر وهو متكئ فقالوا الشرك
بالله واكل مال اليتيم وفرار يوم الزحف وقذف المحصنة وعقوق
الوالدين وقول الزور والغلول والسحر واكل الربا فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاين تجعلون الذين يشترون بعهد الله
وايمانهم ثمنا قليلا اسناده حسن فالقتل اكبر الكبائر بعد الكفر
والمراد به العمد او شبه العمد دون الخطا كما صرح به شريح الروياني
ويليه الزنا واللواط في معناه بل افحش منه وقد اهلك الله به قوم
لوط وفيه حديث من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل
والمفعول به رواه ابن ماجة وغيره والقذف الرمي بالزنا او اللواط
ومحله في غير عائشة فقذفها كفر لتضمنه تكذيب القرآن واستثنى
من كونه كبيرة الزوج اذا علم زنا زوجته فيباح له ذلك بل يجب

اذا أتت بولد علم انه ليس منه وكذا جرح الراوى والشاهد قال الحليمى
وقذف الصغيرة والامة والحرة المتهتكة من الصغائر لان الايذاء فى
قذفهن دونه فى الحرة المستترة وقال ابن عبد السلام قذف المحصن فى خلوة
بحيث لا يسمعه الا الله والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة
ويستثنى من الفرار من الزحف ما اذا علم انه اذا ثبت يقتل من غير نكاية
فى العدو ولانتفاء اعزاز الدين بثبوته والمراد باكل مال اليتيم اخذه
وتردد ابن عبد السلام فى تقييده هو والمشهود به زورا بنصاب السرقة
فقال يجوز الضبط به ويجوز ان يستوى فيه القليل وغيره كشرب
الخمر وجزم القرافى بالثانى فى الشهادة فقال ولو لم تثبت الا فلسا ولا يرد
فى ذلك فى اليمين الغموس لحديث مسلم من اقتطع حق مسلم بيمينه
فقد اوجب الله له النار وحرم عليه الجنة قيل وان كان شيئا يسيرا
قال وان كان قضيبا من اراك والغلول الخيانة من الغنيمة خاصة
قاله ابو عبيدة وقال الازهرى او من بيت المال او من الزكاة
قال الامام احمد ما نعلم ان النبى صلى الله عليه وسلم ترك الصلاة
على احد الا على الغال وقاتل نفسه الثالثة عشرة شرب الخمر بل
مطلق المسكر وان لم يكن خمرا قال صلى الله عليه وسلم ان على الله عهدا
لمن شرب الخمر ان يسقيه من طينة الخبال قالوا يا رسول الله وما
طينة الخبال قال عرق اهل النار رواه مسلم واخرج ابن ابى حاتم
عن ابن عباس انه كان يعد الخمر اكبر الكبائر رواه رشيه فى كتاب
الايمان عنه مرفوعا وابن ابى حاتم عن عبد الله ابن عمرو مرفوعا
الرابعة عشرة الفطر فى رمضان بغير عذر لان صومه من اركان الاسلام

ففطره

١٤٩

بلغ

ففطره يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين الخامسة عشرة والسادسة
عشرة اليأس من رحمة الله والامن من مكر الله قال الله تعالى انه لا
ييأس من روح الله اى رحمة الله الا القوم الكافرون وقال فلا
يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون وروى البزار وغيره من حديث
ابن عباس مرفوعا الكبائر الشرك بالله واليأس من روح الله

والقنوط من رحمة الله صح

والامن من مكر الله وروى الطبرانى وغيره عن ابن مسعود مرفوعا
اكبر الكبائر الاشراك بالله والإياس من روح الله والقنوط من رحمة
الله والامن من مكر الله قال الشيخ ولى الدين والقنوط فى معنى اليأس

من

او ابلغ منه للترقى اليه فى قوله فيؤس قنوط والمراد بالامن من المكر
الاسترسال فى المعاصى والاتكال على العفو السابعة عشرة والثامنة
عشرة السرقة والغصب قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وروى ابن ابى حاتم عن عائشة قالت ما اخذ على النساء من
الكبائر تعنى قوله الا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين الآية
فى الموطأ عن النعمان ابن مرة مرسلا الزنا والسرقة وشرب الخمر

نعم

فواحش وقال صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن
ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها
وهو مؤمن اخرجه الشيخان واخرجا حديث من اقتطع شبرا
من ارض ظلما طوقه الله اياه يوم القيامة من سبع ارضين وقيد
العبادى وغيره الغصب بما قيمته ربع مثقال وقال الحليمى بسرقة
التافه صغيرة الا من مسكين لا غنى به عنه فكبيرة التاسعة عشرة
الرشوة وهى المال المأخوذ لابطال حق او تحقيق باطل روى ابن

ماجة وغيره حديث لعن الله الراشي والمرتشي زاد الترمذي في الحكم
وزاد الحاكم والرايش الذي يسعى بينهما اما بذل مال للتكلم في جائز مع
السلطان مثلا فجعالة جائزة العشرون والحادية والعشرون الدياثة
وهي استحسان الرجل على اهله والقيادة وهي استحسانه على غير اهله
او عليهم ايضا كما في الروضة فهي اعم قال صلى الله عليه وسلم ثلاثة لا
يدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء حسنه الذهبي
الثانية والعشرون منع الزكاة قال صلى الله عليه وسلم ما من صاحب
ذهب ولا فضة لا يؤدي زكاتها الا اذا كان يوم القيامة صفحت له
صفائح من نار فاحمي بها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره
الثالثة والعشرون الخيانة في الكيل او الوزن في غير الشيء التافه
قال تعالى ويل للمطففين الآية والكيل يشمل الزرع عرفا اما في التافه
فصغيرة قال الزركشي بل مطلق الخيانة من الكبائر قال تعالى ان الله
لا يحب الخائنين الرابعة والعشرون الظهار كقول الرجل لزوجته
انت علي كظهر امي قال تعالى فيه وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا
اي حيث شبهوا الزوجة بالام في التحريم الخامسة والعشرون النميمة
وهي نقل كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد بينهم قال صلى
الله عليه وسلم لا يدخل الجنة نمام رواه الشيخان ورويا ايضا انه
صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان
في كبير يعني عند الناس زاد البخاري في رواية بلى انه كبير يعني عند
الله اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الآخر فكان لا يستبرئ من
بوله اما نقل الكلام نصيحة للمنقول اليه فواجب كما في قوله تعالى

حكاية

حكاية يا موسى ان الملأ يأتمرون بك ليقتلوك واما الغيبة وهي ذكر
الشخص بما يكرهه وان كان فيه فذكر صاحب العدة انها صغيرة
واقره الرافعي ومن تبعه لعموم البلوى بها نعم ادعى القرطبي الاجماع
على انها كبيرة وقد ورد فيها الوعيد بخصوصها وتباح في مواضع معروفة
في كتب الفقه السادسة والعشرون كتم الشهادة قال تعالى ومن يكتمها
فانه آثم قلبه اي ممسوخ قال ابن القشيري سواء امتنع من ادائها بعد
تحملها او لم يكن لصاحب الحق علم بان له شهادة عنده السابعة
والعشرون الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم عمدا
لقوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار رواه الشيخان
وغيرهما اما الكذب على غيره فصغيرة الثامنة والعشرون سب
الصحابة لحديث الشيخين لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده
لو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه
وروى البخاري حديث من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب اي
اعلمته باني محارب له اي معاقب والصحابة من اوليائه وسبهم
مشعر بمعاداتهم واخرج ابن ابي حاتم عن المغيرة ابن مقسم قال
كان يقال شتم ابي بكر وعمر من الكبائر اما سب واحد من غير الصحابة
فصغيرة وحديث الشيخين سباب المسلم فسوق معناه تكرر السب
وكذا حديث ابي داود ان من الكبائر استطالة المرء في عرض رجل
مسلم بغير حق التاسعة والعشرون ضرب المسلم بغير حق روى
مسلم حديث صنفان من امتي من اهل النار قوم معهم سياط
كاذناب البقر يضربون بها الناس الحديث الثلاثون السعاية

تشخص

وهي ان يسعى بشخص الى ظالم ليؤذيه بما يقوله في حقه في نهاية الغريب
حديث الساعي مثلث اي مهلك بسعايته نفسه والمسعي به واليه
الحادية والثلاثون قطيعة الرحم روى الشيخان حديث لا يدخل الجنة
قاطع قال سفيان ابن عيينة يعني قاطع رحم والقطيعة فعيلة من
القطع ضد الوصل والرحم القرابة الثانية والثلاثون المحاربة وهي
قطع الطريق على المارين قال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله الآية الثالثة والثلاثون والرابعة والثلاثون تقديم الصلاة
على وقتها وتاخيرها عنه بلا عذر وروى الترمذي وغيره حديث
من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر وعن
عمر مثله فتركها اولى بذلك الخامسة والثلاثون اكل لحم الخنزير والميتة
لغير ضرورة قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وبقي وراء
المذكورات كبائر كثيرة والمواظبة على الصغيرة من نوع او انواع تصيرها
كبيرة ص مسئلة

روايةٌ اخبارٌ عن عام بلا ترافع الى الحكام
وغيره شهادة والمعتبر في صيغ العقود انشا لا خبر
الشهد انشا يشيب بالاخبار لا محض ذا او ذا على المختار

ش فيه مسائل الاولى الفرق بين حقيقة الرواية والشهادة قال
القرافي اقمت مدة اتطلبه حتى ظفرت به في كلام المازري وهو ان المخبر
عنه ان كان عاما لا يختص بمعين ولا ترافع فيه الى الحكام فهو الرواية
وان اختص بمعين والترافع فيه ممكن فهو الشهادة ولذا لذا استظهر

فيها

فيها باشتراط العدد لما فيها من التهمة لتعلقها بمعين قال الشيخ ولي الدين
وكون الرواية لا تختص بمعين هو الغالب فان الخصائص مختصة
بمعين قال الشيخ جلال الدين وذلك يخرج بامكان الترافع يعني
من الشهادة قال وما في المروي من امر ونهي ونحوهما يرجع الى الخبر
بتاويل فان اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا مثلا الصلاة واجبة
والزنا حرام وعلى هذا القياس الثانية صيغ العقود والفسوخ
كبعت واشتريت وطلقت واعتقت هل هي في الشرع باقية على مدلولها
اللغوي وهو الاخبار او نقلت عنه الى الانشاء لوجود مضمونها في
الخارج بها فيه قولان الاكثرون كما قال الهندي والاصفهاني على
الثاني وهو مذهب اصحابنا وفي المحصول انه الاقرب وحكى الاول
عن الحنفية وقد انكره منهم القاضي شمس الدين السروجي وقال لا
اعرفه لاصحابنا والمعروف عندهم انها انشاآت قلت ممن اختار
انها انشاء شيخنا العلامة الكافيجي منهم الثالثة في قول الشاهد اشهد
بكذا مذاهب احدها انه اخبار محض وهو ظاهر كلام اهل اللغة
قال ابن فارس الشهادة خبر عن علم الثاني انه انشاء نظرا الى انه
لا يدخله تكذيب الثالث انه انشاء تضمن الاخبار عما في النفس
مراعاة للفظ او وجود مضمونه في الخارج به ولمتعلقه وهو المختار

ص والثالث الاقوى قبول الواحد في الجرح والتعديل لا في الشاهد
والجرح والتعديل في البابين قاضيهم يقبل مطلقين
قول الامامين واطلاقهما يكفي من العالم اسبابهما
وافقه فالجرح والتعديل لا يقبل الا من امام ذي علا

وقيل لا يقبل الا بالسبب   وقيل في التعديل لا الجرح وجب
والعكس في باب الشهادة الاصح   وفي سواها اول اذا وضح
مذهب جارح وذا في المعتمد   مقدم ان زاد او قل عدد
وقيل في القلة ذا مرجوح   وفي التساوي يطلب الترجيح

ش فيه مسائل الاولى في اشتراط العدد في الجرح والتعديل في الراوي والشاهد مذاهب احدها يشترط فيهما فلا يقبل الواحد حكاه القاضي ابو بكر عن اكثر الفقهاء من اهل المدينة وغيرهم الثاني لا فيهما واختاره القاضي لان التزكية والجرح بمنزلة الحكم وهو لا يشترط فيه العدد والثالث يقبل الواحد في تعديل الراوي وجرحه كما يقبل في اصل الرواية ولا يقبل في الشاهد كما لا يقبل في اصل الشهادة وهذا هو الاصح عند اهل الحديث وعند الامام والآمدي واتباعهما وحكاه ابن الحاجب عن الاكثرين وقد ذكرت ترجيحه من زيادتي الثانية في اشتراط ذكر السبب في الجرح والتعديل في باب الرواية والشهادة مذاهب احدها اشتراطه فيهما في البابين لاحتمال ان يجرح بما ليس بجارح وان يبادر الى التعديل عملا بالظاهر والثاني لا فيهما فيقبلان مطلقين اكتفاء بعلم الجارح والمعدل به واختاره القاضي وقال الامام الرازي وامام الحرمين يكتفي بالاطلاق من العالم باسباب الجرح والتعديل دون غيره فعده ابن الحاجب قولا ثالثا مفصلا وصححه متاخرو اهل الحديث كالحافظ ابي الفضل العراقي والبلقيني قال ابن السبكي والحق انه عين قول القاضي اذ لا جرح ولا تعديل الا من العالم باسبابهما والجاهل بذلك لا عبرة بقوله فلا يقول القاضي

ولاغيره

بقبول قوله مطلقا والثالث يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لكثرة التصنع في اسباب العدالة فيبني المعدل على الظاهر والجرح مطامه يبطل الثقة والرابع عكسه اي يجب ذكر سبب الجرح للاختلاف فيه ولا يحصل بامر واحد فلا يشق ذكره بخلاف التعديل فان اسبابه كثيرة فيشق ذكرها لان ذلك يخرج المعدل الى ان يقول لم يفعل كذا ولا كذا لم يرتكب كذا فعل كذا او كذا فيعدد جميع ما يفسق بفعله او بتركه وذلك شاق جدا والمختار في جمع الجوامع في هذه الاقوال الرابع في باب الشهادة والاول في باب الرواية فيكفي فيها الاطلاق في التعديل والجرح اذا عرف مذهب الجارح وانه لا يجرح الا بقادح الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح على الاصح سواء كان الجارح اكثر عددا من المعدل او مثله او اقل لان مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل وقيده الفقهاء بما اذا لم يقل المعدل عرفت سبب الجرح ولكنه تاب وحسنت حاله فانه حينئذ يقدم المعدل وقيل ان كان عدد المعدل اكثر قدم لقوته بالكثرة حكاه الخطيب وتبعه ابن الصلاح والنووي وهو من زوائد النظم على اصله وقيل ان تساويا تعارضا ولا يرجح احدهما الا بمرجح حكاه في جمع الجوامع وابن الحاجب عن ابن شعبان من المالكية وفي هذه المسائل مباحث ونفائس اودعتها في شرح التقريب ص   بلغ

والحكم من مشترط العدالة   تضمن التعديل بالشهادة
وعمل العالم او رواية   من ما روى الا العدل غاية
وفيهما خلف وما ترك العمل   والحكم جرحا فالمعارض احتمل

ولا كحد فى شهادة الـزنا　　ولا النبيذ والذى روى هنا
باسم خفى وابى السمعانى　　ان كان لا يسمح بالبيان
ولا باعطاء شيوخ فيها　　اسم مسمى آخر تشبيها
ولا بايهام اللقى والرحلة　　نعم بذا ليس المتون اثبت

ش التعديل قد يكون بالتصريح وقد يكون بالتضمن وذلك فى صور منها حكم الحاكم المشترط العدالة فى الشاهد بشهادة الشاهد فانه يتضمن تعديله اذ لو لم يكن عنده لما حكم بشهادته ومنها عمل العالم او فتياه برواية شخص فانه يتضمن تعديله والا لما عمل بروايته وهذا ما صححه فى جمع الجوامع بل ادعى الآمدى الاتفاق عليه والمصحح فى كتب الحديث خلافه انه ليس تعديلا للراوى ولا تصحيحا للمروى وبه جزم النووى فى التقريب تبعا لابن الصلاح وقيل ان كان فى مسالك الاحتياط لم يكن تعديلا ~~للراوى~~ والا فتعديل وعليه امام الحرمين وفرق ابن تيمية بين ان يعمل به فى الترغيب وغيره ومنها رواية العدل عنه هل هى تعديل له وفى ذلك اقوال احدها وبه جزم فى جمع الجوامع انه ان كان لا يروى الا عن عدل بان صرح بذلك او عرف من حاله بالاستقراء كشعبة ومالك ويحيى القطان فروايته عنه تعديل له والا فلا وقيل رواية العدل تعديل مطلقا اذ لو علم فيه جرحا لذكره والا لكان غاشا فى الدين وقيل لا مطلقا وعليه اهل الحديث لجواز رواية العدل عن غير العدل وترك عادة من اعتاد الرواية عنه فالتنبيه على الخلاف فى هذه الصورة من زيادتى قال الشيخ ولى الدين والتعبير باللام فى قوله لا يروى الا للعدل دون عن للاعلام بانه لا ينحصر ذلك فى الرواية عنه بل روايته له

فى كتاب

فى كتاب التزم فيه ان لا يروى الا للعدل تعديل له كصحيحى البخارى ومسلم والمستخرجات عليهما وصحيح ابن حبان وابن خزيمة والمستدرك ثم نبهت على امور قد يتوهم انها تقتضى جرح الراوى وليس كذلك منها ترك العمل بحديث رواه وترك الحكم بشهادة اداها لجواز ان يكون ذلك لمعارض لا لجرح فيه ومنها حده للقذف فى شهادته بالزنا حيث لم يكمل النصاب لان الحد لنقص العدد لا لمعنى فى الشاهد ومنها ارتكابه بمختلف فيه كنكاح المتعة وشرب النبيذ لاعتقاده اباحته قال الشافعى فى الحنفى يشرب النبيذ أحده وا قبل شهادته ومنها تدليسه اما بان يسمى شيخه بتسمية غير مشهورة له حتى لا يعرف لانه غير كاذب وقد فعله غير واحد من الائمة واستثنى منه ابن السمعانى ما اذا كان بحيث لو سئل عنه لم يبينه ولم يسمه باسمه المشهور لانه تزوير وايهام لما لا حقيقة له وذلك يؤثر فى صدقه وفصل الآمدى بين ان يكون سبب تدليسه ضعفه فهو جرح او صغر سنه او الاختلاف فى قبول روايته كالمبتدع وهو يرى قبولها فلا واما بان يسمى شيخه باسم اشهر لغيره تشبيها حيث لم يلتبس قال ابن السبكى كقولنا انا ابو عبد الله الحافظ يعنى به الذهبى تشبيها بقول البيهقى فى تصانيفه ثنا ابو عبد الله الحافظ يريد به الحاكم قلت وكقولى انا ابو الفضل الحافظ اعنى به الحافظ تقى الدين بن فهد تشبيها بشيخ الاسلام ابن حجر حيث يقول انا ابو الفضل الحافظ يريد به العراقى واما باستعمال لفظ يوهم اللقى للمشايخ والرحلة لاقطار الارض كقول من عاصر الزهرى مثلا قال الزهرى موهما انه سمعه وكقوله اخبرنا فلان من وراء

النهر وهما نهر جيحون وانما اراد نهر عيسى ببغداد او الجيزة بمصر فجميع ذلك لا يقتضي الجرح لانه معاريض لا كذب فيه نعم تدليس المتون جرح وهو المسمى عند المحدثين بالمدرج بان يزيد في الحديث من كلامه من غير تمييز وذلك حرام لايقاعه غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم

مسئلة

ص
حد الصحابي مسلما لاقى الرسول   وان بلا رواية عنه وطول
خلاف تابع مع الصحابة   وقيل مع طول ومع رواية
وقيل مع طول وقيل الغزو او   عام وقيل مدرك العصر ولو

ش حد الصحابي من اجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا هذا هو المشهور وقول البخاري وغيره والتعبير بالاجتماع احسن من الرؤية ليدخل الاعمى كابن ام مكتوم وقد خرج به من ادرك عصره واسلم ولم يجتمع به كالنجاشي وبما بعده من اجتمع به كافرا واسلم بعد وفاته فلا يسمى صحابيا وهل يشترط الاجتماع به بعد النبوة او وهو بالغ او يستمر على الايمان بلا ردة او كونه من البشر بخلاف الجن والملائكة فيه مباحث نفيسة اودعناها في شرح التقريب ولا يشترط طول الاجتماع به ولا الرواية عنه بخلاف التابعي مع الصحابي فانه لا يكفي في اطلاق اسم التابعي عليه مجرد اجتماعه بالصحابي من غير اطالة للاجتماع به على الراجح نظرا للعرف في الصحبة والفرق ان الاجتماع بالمصطفى يؤثر من النور القلبي اضعاف ما يؤثره الاجتماع الطويل بالصحابي وغيره من الاخيار فالاعرابي الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى مؤمنا ينطق بالحكمة ببركة طلعته صلى الله عليه وسلم وقيل

يشترط في الصحابي طول الاجتماع نظرا للعرف في اطلاق الصحبة والرواية ولو لحديث نظرا الى انها المقصود الاعظم من صحبة النبي لتبليغ الاحكام وقيل يشترط الطول فقط فلا يسمى صحابيا من وفد عليه وانصرف بلا مصاحبة ولا متابعة ولم يذهب احد كما قال الزركشي الى اشتراط الرواية فقط وان كان قول جمع الجوامع وقيل احدهما يشعر به فلذلك اصلحته وان صح حكاية ذلك عن احد فليقل في النظم وقيل مع فرد وقيل يشترط ان يغزو معه او يصحبه عاما وهو يحكى عن سعيد ابن المسيب ورد باخراجه مثل جرير البجلي ووائل ابن حجر وغيرهما ممن لم يغز معه ولا اقام سنة وهم صحابة باجماع وقيل لا يشترط في الصحابي الاجتماع بل هو من ادرك زمنه مؤمنا وان لم يره حكى هذا القول القرافي في شرح التنقيح والعراقي في شرح الفيته عن يحيى ابن عثمان ابن صالح المصري وقد حكيته في النظم من زيادتي

فليقل

ص
اذا ادعى المعاصر المعدل   صحبته ففي الاصح يقبل
والاكثرون كلهم عدول   وقيل بل كغيرهم مسؤول
وقيل حتى قتل عثمان خلا   وقيل الا من عليا قاتلا

ش فيه مسائل الاولى اذا ادعى المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم العدل والصحبة قبل في ذلك على الاصح وعليه القاضي ابو بكر لان عدالته تمنعه من الكذب في ذلك وقيل لا يقبل لانه متهم بدعوى رتبة يثبتها لنفسه الثانية جمهور السلف والخلف على ان الصحابة كلهم عدول فلا يحتاج الى البحث عن عدالتهم لا في رواية ولا في شهادة لانهم خير الامة قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقال صلى

الله عليه وسلم خير امتى قرنى رواه الشيخان وقال ان الله اختار
اصحابى على العالمين سوى النبيين والمرسلين رواه البزار وقال
امام الحرمين ولانهم حملة الشرع فلو ثبت توقف فى رواياتهم لا
نحصرت الشريعة فى عصر الرسول ولما استرسلت على سائر الاعصار
وقيل هم كغيرهم يحتاج الى البحث عن عدالتهم الا من كان منهم ظاهر العدالة
او مقطوعها كالشيخين وقيل هم عدول الى حين قتل عثمان فيبحث عن
عدالتهم من حين قتله لوقوع الفتن بينهم من حينئذ وقيل هم عدول
الا من قاتل عليا لخروجه على الامام الحق ورد بان المقاتلين له
مجتهدون فى قتالهم والمخطئ فى الاجتهاد ماجور غير آثم تنبيه
قال المازرى فى شرح البرهان لسنا نعنى بقولنا الصحابة عدول
كل من رآه صلى الله عليه وسلم يوما ما اوزاره لماما او اجتمع به
لغرض وانصرف وانما نعنى به الذين لازموه وعزروه ونصروه
انتهى قال العلائى وهذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين
بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل ابن حجر ومالك بن
الحويرث وعثمان بن ابى العاص وغيرهم ممن وفد عليه صلى الله عليه
وسلم ولم يقم عنده الا قليلا وانصرف وكذلك من لم يعرف الا برواية
الحديث الواحد ولم يعرف مقدار اقامته من اعراب القبائل والقول
بالتعميم هو الذى صرح به الجمهور وهو المعتبر انتهى ص مسئلة

قول سوى الصاحب قال المصطفى   مرسلنا ثم احتجاجه اقتفى
ثلاثة الائمة الاعلام   وقيل ان ارسله امام
وقيل من اهل القرون الخرد   وقيل اقوى حجة من مسند
ورده الاقوى وقول الاكثر   كالشافعى واهل علم الخبر
مالم يك المرسل لا يعتمد   الا عن العدول او يعتضد
مرسل تابع من الكبار   بقول صاحب او انتشار
او فعله او فعل اهل العصر او   بقول جمهور ومرسل رووا
او مسند او بقياس يوجد   فالحجة المجموع لا المنفرد
اولم يكن فيه سوى مرسله   فالاظهر انكفافنا لاجله

ش المرسل قول غير الصحابى قال النبى صلى الله عليه وسلم كذا سواء
كان تابعيا او من بعده هذا مصطلح الاصوليين كما اشرت اليه
بقولى مرسلنا اما المحدثون فهو عندهم مخصوص بقول التابعى
وقيل التابعى الكبير فان كان القول من تابع التابعى فمنقطع او ممن
بعده فمعضل واختلف فى الاحتجاج به فذهب الائمة الثلاثة ابو
حنيفة ومالك واحمد فى المشهور عنهم الى الاحتجاج به مطلقا قالوا لانه
لا يسقط الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم الا وهو
عدل والا كان ذلك تلبيسا قادحا فيه والنقل عن احمد من زيادة
النظم على اصله وقيل يحتج به بشرط ان يكون مرسله من ائمة النقل
كسعيد ابن المسيب والشعبى بخلاف من ليس منهم فقد يظن من ليس
بعدل عدلا فيسقطه لظنه وعلى هذا ابن ابان واختاره صاحب
البديع وابن الحاجب وقيل يحتج به ان كان مرسله من اهل القرون
الثلاثة الفاضلة بخلاف من بعدهم لحديث ثم يفشو الكذب
ونقل هذا القول من زيادتى والخرد بضم الخاء المعجمة وتشديد الراء
المفتوحة جمع خريدة وهى النفيسة وعلى كل من الاقوال المذكورة

هو اضعف احتجاجا من المسند الذى اتصل سنده فلم يسقط منه احد
فلو تعارضا قدم المسند عليه وقال قوم من الحنفية بل هو اقوى منه
قالوا من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك وقيل انه غير
حجة وهذا هو الصحيح وعليه الشافعى والاكثرون ونقله مسلم فى
صحيحه عن اهل العلم بالاخبار واختار القاضى ابو بكر للجاهل
بعدالة الساقط اذ لم يقطع بكونه صحابيا واذا كان المجهول المسمى
لا يقبل فالمجهول عينا وحالا اولى ثم ان القاضى رد المرسل مطلقا
بل ومرسل الصحابى ايضا اذا احتمل سماعه من تابعى واما الشافعى
فقبل منه ما كان مرسله لا يروى الا عن عدل كسعيد ابن المسيب
فقد عرف انما ارسله مسند عن صهره ابى هريرة قال الشافعى اقبل
مراسيل ابن المسيب لانى اعتبرتها فوجدتها لا ترسل الا عمن يقبل
خبره ومن هذا حاله احببت مراسيله وقبل المرسل ايضا اذا =
اعتضد باحد الامور الآتية بمعنى ان المجموع حجة لان انضمام الضعيف
الى مثله يفيد قوة لا على ان المرسل وحده او المنضم وحده حجة
وشرط فى المرسل المذكور ان يرسله احد كبار التابعين كقيس ابن
ابى حازم وابى عثمان النهدى وابى رجا العطاردى والامور المذكورة
التى يكفى الاعتضاد باحدها ثمانية قول الصحابى وفعله وقول
اكثر اهل العلم من غير اجماع وفعل اهل العصر على وفقه وانتشاره
من غير نكير ومرسل آخر ارسله من يروى عن غير شيوخ الاول
ومسند اشتمل اسناده على ضعف فلم يصلح الاحتجاج به على انفراده
وقياس وقد اوردت امثلة ذلك فى شرح التقريب مع فوائد ونفائس

الهند ٢

فان لم يكن

فان لم يكن فى الباب دليل سوى المرسل ولم يوجد شرط قبوله فثلاثة
اقوال للشافعى احدها الاحتجاج به والثانى المنع والثالث وهو
الاظهر الانكفاف لاجله احتياطا اى التوقف فى المسئلة من غير جزم
بحل ولا تحريم ص مسـئلة

نقل الاحاديث بمعناها منع ثعلب والرازى فى قوم تبع
والاكثرون جوزوا للعارف وجوز الخطيب بالمرادف
وقيل ان اوجب علما الخبر وقيل ان ينس وقيل ان ذكر

ش فى رواية حديث النبى صلى الله عليه وسلم بالمعنى مذاهب
اصحها وعليه الجمهور ومنهم الائمة الاربعة الجواز بشرط ان يكون
عارفا بمدلولات الالفاظ ومقاصدها خبيرا بما يحيل معانيها
بصيرا بمقادير التفاوت بينها فان لم يكن كذلك لم تجز له الرواية
بالمعنى قطعا والثانى المنع مطلقا وعليه ابن سيرين وثعلب والرازى
من الحنفية وروى عن ابن عمر حذرا من التفاوت وان ظن الناقل عدمه
والثالث يجوز الاتيان بدل اللفظ بمرادفه مع بقاء التركيب وموقع
الكلام على حاله بخلاف ما اذا غير الكلام فلا يجوز لانه قد لا يوفى
بالمقصود وعليه الخطيب البغدادى والرابع يجوز ان اوجب
الحديث علما اى اعتقادا لا عملا كحديث مفتاح الصلاة الطهور
وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وحديث خمس من الدواب كلهن
فاسق يقتلن فى الحل والحرم الى آخره والخامس يجوز ان نسى اللفظ
لانه تحمل اللفظ والمعنى وعجز عن اداء احدهما فيلزمه اداء الآخر
ولا يجوز مع حفظه لعدم الضرورة اليه وعليه الماوردى والسادس

عكسه وهو الجواز مع حفظه لانه متمكن من التصرف فيه بخلافه مع النسيان
وحكاية هذا القول من زيادتي ومن ادلة الجواز ما روى الطبراني
وغيره من حديث عبد الله ابن سليمان ابن اكيمة الليثي قال قلت
يا رسول الله اني اسمع منك الحديث لا استطيع ان اوديه كما
اسمعه منك يزيد حرفا او ينقص حرفا فقال اذا لم تحلوا حراما ولم
تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا
ما حدثنا

مسئلة

يحتج في الاقوى بقول الصاحب ... قال النبي ثم عن ان النبي
سمعته امرا ونهي فـذا ... دون سمعت فامرنا بكذا
حرم او رخص ثم عنـا ... بنحو من السنة ثم كنا
معاشر الناس وكان الناس ثم ... كنا نرى في عهده لثلاث عم
تلاه كان الناس يفعلونا ... وبعده كانوا ليس يقطعونا

ش هذه الصيغ التي يعبر بها الصحابي فيما ينقله عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وفي الاحتجاج بكل منها خلاف وكل صورة ادون
من التي قبلها فالخلاف فيها مرتب على ما قبلها واقوى منه فيها الاولى
قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحيح الاحتجاج به
لانه ظاهر في سماعه منه وقيل لا لاحتمال ان يكون بينه وبينه واسطة
تابعي او صحابي وقلنا بوجوب البحث عن عدالته الثانية قوله عن
النبي وان النبي وهما في مرتبة واحدة والصحيح الاحتجاج به لذلك
لظهوره في السماع وان كان دون قال وقيل لا لظهوره في الواسطة كما
تقدم الثالثة قوله سمعته امر ونهى والجمهور على الاحتجاج به

لظهوره

لظهوره في صدور امر ونهي منه وقيل لا لجواز ان يطلقهما الراوي على
ما ليس بامر ولا نهي تسمحا ومن هنا كانت دون ما قبلها المنقول فيها
لفظ النبي صلى الله عليه وسلم بنصه وان كانت هذه مصرحة بنفي
الواسطة الرابعة قوله امر ونهي بدون سمعته والجمهور على الاحتجاج
به ايضا والخلاف فيه اقوى مما قبله ولذا توقف الامام الرازي في
الاحتجاج وضعفه صاحب الحاصل مع تصحيحهما له فيما قبل وذكر
هذه الصورة من زيادتي الخامسة قوله امرنا بكذا او نهينا عن كذا
والصحيح الاحتجاج به لان مطلق ذلك ينصرف بظاهره الى من
له الامر والنهي وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل لا لجواز
ان يكون الآمر والناهي بعض الخلفاء السادسة قوله اوجب او
حرم او رخص بالبناء للمفعول والصحيح الاحتجاج به لما ذكر
وقيل لا لجواز ان يكون استنده الى قياس او استنباط السابعة
قوله من السنة كذا او اصبت السنة ونحوه والصحيح الاحتجاج
به لظهوره في سنة النبي صلى الله عليه وسلم وقيل لا لجواز ارادة
سنة البلد الثامنة قوله كنا معاشر الناس نفعل في عهده او كان
الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم كذا والصحيح الاحتجاج
به لان الظاهر اطلاعه عليه وسلم وتقريره وقيل لا لجواز عدم صلى الله عليه وسلم
اطلاعه التاسعة قوله كنا نفعل في عهده والخلاف فيه اقوى مما
قبله لان الضمير في كنا يحتمل طائفة مخصوصة العاشرة قوله كان
الناس يفعلون من غير اضافة الى عهده ودونه الحادية عشرة
كانوا يفعلون وهي دون ما قبلها لعدم التصريح بمرجع الضمير

فيحتمل طائفة مخصوصة وقد بسطت الكلام على هذه الصورة
واشباهها في شرح التقريب اما الصيغة التي لا اختلاف في الاحتجاج
بها من الصحابي فحدثني واخبرني وسمعته يقول ونحوها

ص خاتمة

مستند الغير الصحابي نقلا   سماع لفظ الشيخ املا ام لا
قراءة تتلوه فالسماع ثم   اجازة معها تناول لا يضم
فدونها خاص بخاص فالخاص   في العام فالعام تلاه وخاص
فالعام في العام فللمجاز له   ونسله الاتين فالمناوله
ثم كتابة فاعلام تلا   وصية ثم وجادة جلا
والمنع في اجازة عن شرذمه   وقوم الاجازة المعممه
والطبري المنع فيمن يوجد   من نسل زيد وهو المعتمد
والكل من يوجد مطلقا حظر   وصيغ الاداء من علم الاثر
قلت وفي ذا الفصل علم غزرا   اودعته في فنه محررا

ش مستند غير الصحابي في تحمل الحديث اشياء ارفعها السماع في لفظ
الشيخ سواء كان املاء عليه وهو يكتب او تحديثا مجردا عن الاملاء
وسواء كان من حفظ الشيخ او كتابة ويليه قراءته على الشيخ وهو
يسمع فيقول نعم او يشير بذلك او يقر عليه ولا ينكره ويليه
سماعه على الشيخ بقراءة غيره ويليه المناولة المقرونة بالاجازة
بان يدفع اليه الشيخ اصل سماعه او فرعا مقابلا له ويقول هذا
سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني
وفي رتبتها المكاتبة المقرونة بالاجازة بان يكتب له

الحديث

الحديث او يكتب عنه باذنه لحاضر او غائب ويجيز ويلي ذلك
الاجازة من غير مناولة وهي انواع اعلاها ان يجيز لخاص في خاص
بان يكون المجاز له وبه كل منهما معين كاجزت لك او لفلان الفلاني
رواية البخاري ودونه لخاص في عام كاجزت لك جميع مسموعاتي
ودونه لعام في خاص عام كاجزت لمن ادركني رواية جميع مسموعاتي
ودونه الاجازة للمعدوم تبعا للموجود كاجزت لفلان ومن يوجد من
نسله وذريته هذا ما ذكره في جمع الجوامع وبقي لها اقسام اخر
مذكورة في كتب علم الحديث ثم يلي الاجازة المناولة المجردة عن
الاجازة ويلي ذلك المكاتبة من غير اجازة وهي مزيدة على جمع
الجوامع ويلي ذلك الاعلام كان يقول له هذا الكتاب مسموعي على
فلان ساكتا عن الاجازة والمناولة ويليه الوصية بان يوصي له
بكتاب عند سفره او موته ويليه الوجادة بان يجد حديثا او
كتابا بخط شيخ معروف عاصره ام لا فيقول وجدت بخط فلان
ولا يرويه عنه بلفظ ثنا او انا وغير ذلك هذه جملة وجوه
التحمل وكلها يجوز العمل بها وكذا الرواية الا الوجادة كما ذكر ومنع
قوم الاجازة باقسامها كلها وابطلوها منهم شعبة قال لو جازت
الاجازة لبطلت الرحلة وابراهيم الحربي وابو نصر الوائلي وابو
الشيخ الاصبهاني والقاضي الحسين والماوردي وابو بكر الجندي
من الشافعية وابو طاهر الدباس من الحنفية قالوا من قال لغيره
اجزت لك ان تروي عني ما لم تسمع فكانه قال اجزت لك ان تكذب
علي لان الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وهو احدى الروايتين عن

لخاص كاجزت لجميع من ادرك عصر البخاري ودونه لعام في
صح

قال

عن الشافعي وحكاه الآمدي عن ابي حنيفة وابي يوسف وحكاه القاضي عبد الوهاب عن مالك وفيها خلاف آخر مذكور في شرح التقريب ومنع قوم الاجازة العامة وعليه متاخر والمحدثين لان الاجازة في اصلها ضعيفة فتزداد بهذا الاسترسال ضعفا وضعفه في جمع الجوامع لان ابن الحاجب والنواوي صححاها ومنع القاضي ابو الطيب الطبري الاجازة لمن يوجد من نسل زيد وهو الصحيح لان الاجازة في حكم الاخبار جملة بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم ابتداء لا تصح الاجازة له والخطيب جوزها قياسا على قول الحنفية لجواز الوقف على المعدوم والجواز فيما اذا عطفه على موجود نحو لزيد ومن يوجد من نسله اقوى وقد تقدم اما اجازة من يوجد مطلقا من غير تقييد بنسل فلان فلا يجوز اجماعا وعلم من حكاية خلاف في صحة الاجازة التي هي في الرتبة الرابعة حكاية فيما بعدها من باب اولى وهذا الفصل فيه فروع وتحقيقات وتفاصيل وخلاف في صحة كل نوع ومرتبته وهذا الكتاب لا يحتمل بسطه وقد بسطته في شرح التقريب وصيغ الاداء ايضا محل ذكرها علم الحديث فلا ينبغي ذكرها في كتب الاصول تحرزا من خلط العلوم

ص الكتاب الثالث في الاجماع

هو اتفاق جاء من مجتهد امتنا بعد وفاة احمد
في اي ما عصر وامر كانا ذلك حد فائق اتقانا

ش قدم الاجماع على القياس لعصمته عن الخطاء بخلافه وهو اتفاق مجتهد الامة بعد وفاة نبيها صلى الله عليه وسلم في عصر على

اي امر كان هكذا عرفه في جمع الجوامع وهو تعريف بديع يستخرج منه جميع مسائل الكتاب كما سيظهر لك وقدمت صيغة العموم على عصر وامر معا ليعم كل عصر وكل امر كما سيأتي وعبرت بامتنا لانه اصرح في المراد

ص فعلم اختصاصه بالمسلمين فخرج الكافر والمجتهدين
وهو اتفاق وبراي يعتبر وفق العوام مطلقا او ما اشتهر
كي صح اطلاق اجماع الامة والآمدي لافتقار الحجة
وآخرون في الفروع ذو الاصول وقيل هذا لا الفقيه والعدول
ان يك ركنا وانتفاه الا ثالثها في فاسق ان جلا
ماخذه عند الخلاف يعتبر رابعها في حقه فقط معتبر

ش علم من اعتبار مجتهد الامة في التعريف اختصاص الاجماع بالمسلمين فلا اعتبار بقول الكافر في علم من العلوم ولو بلغ رتبة الاجتهاد فيه سواء المقر بكفره وغيره وهو المبتدع الذي نكفره ببدعته اما من لا نكفره فقيل لا ينعقد الاجماع دونه لدخوله في مسمى الامة وقيل ينعقد دونه قال الزركشي ولا يبعد اذا كان الاجماع في امر دنيوي انه لا يختص بالمسلمين وعلم من اعتبار المجتهد اختصاصه بالمجتهدين وهو امر متفق عليه فلا عبرة باتفاق غيرهم اتفاقا وهل يعتبر وفاق غيرهم لهم الاصح لا وقيل يعتبر وفاق العوام لهم مطلقا في المسائل الخفية والمشهورة وقيل يعتبر في المشهورة دون الخفية كدقائق الفقه وعلى كلا القولين ليس معنى اعتبار وفاقهم ان قيام الحجة يفتقر الى ذلك بل معناه انه لا يصدق اطلاق اجماع

الامة مع مخالفتهم وخالف الآمدى فذهب الى ان معناه افتقار الجهة اليهم بدليل التفرقة بين المشهور والخفى واعتبر قوم وفاق الاصولى الذى ليس بفقيه فى الفروع لتوقف استنباطها على الاصول والصحيح المنع لانه عامي بالنسبة اليها وقيل يعتبر الاصولى الذى ليس بفقيه ولا يعتبر الفقيه الذى ليس باصولى لان الاصولى اقرب الى المقصود الاجتهاد واستنباط الاحكام من ماخذها وليس من شرط الاجتهاد حفظ الاحكام بخلاف الفقيه الحافظ للاحكام العارى من الاصول ورد بان الفقيه اعرف بمواقع الاتفاق والاختلاف وحكاية هذا القول من زيادتى وعلم من اعتبار الاجتهاد الاختصاص بالعدول ان كانت العدالة ركنا فيه وعدم اختصاصه بهم ان لم تكن ركنا فيه وهو الصحيح فحينئذ فى اعتبار وفاق الفاسق قولان بناء على ماذكر وفيه قول ثالث انه يعتبر فى حق نفسه دون غيره فيكون اجماع العدول حجة عليه ان وافقهم لا ان خالفهم وعلى غيره مطلقا ورابع انه يعتبر ان بين ماخذه فى مخالفته بخلاف ما اذا لم يبينه اذ ليس عنده ما يمنعه عن ان يقول شيئا من غير دليل قال ابن السمعانى ولا بأس به

ص وانه لابد من جميعهم | كما رأى الجمهور من تفريعهم
وقيل انما يضر اثنان | وقيل بل ثلاثة لاذان
وقيل ما حد تواتر وصل | وقيل لا يضر خلف للاقل
وقيل ضر فى اصول الاعتقاد | وقيل فيما ساغ فيه الاجتهاد
وقيل حجة ولا اجماع | وقيل لا والاحسن اتباع

ش

١٦٠

ش علم من قولنا فى الحد مجتهد الامة انه لابد من اتفاق جميعهم لانه مفرد مضاف فيعم ولم يعبر بالجمع لان لا يخرج عنه ما اذا لم يكن فى العصر الا مجتهدان واتفقا فانه اجماع ولا يرد ما اذا لم يكن فى العصر الا مجتهد فان قوله لا يسمى اجماعا لان الاتفاق لا يكون الا بين اثنين فصاعدا فلو خالف بعض مجتهدى العصر ولو واحدا لم ينعقد الاجماع هذا هو الصحيح وقول الجمهور وقيل انما يضر مخالفة اثنين لا واحد وقيل انما يضر الثلاثة دون الواحد والاثنين وقيل انما يضر مخالفة عدد التواتر وقيل لا يضر مخالفة الاقل للاكثر حكاه البيضاوى وحكيته من زيادتى وقيل يضر مخالفة من خالف ولو كان واحدا فى العقائد دون غيرها لخطرها وقيل يضر فيما يسوغ فيه الاجتهاد بان يكون له فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول ولا يضر فيما لا مجال للاجتهاد فيه كقوله بربا الفضل والمتعة وقيل يكون حجة اعتبارا للاكثر لانه لا يبعد ان يكون الراجح معهم ولكن لا يسمى اجماعا وقيل لا يسمى اجماعا ولا يكون حجة ولكن الاولى اتباع الاكثر وان كان لا تحرم مخالفتهم وحكاية هذا القول من زيادتى وحكى الزركشى قولا عاشرا انه اجماع وحجة ولم تظهر لى مغايرته لما تقدم فلذا لم احكه تنبيه قال القرطبى انما قلنا بانعقاد الاجماع من غير توقف على اعتبار قول الخضر عليه السلام على قولنا بوجوده لتعذر الوصول اليه فسقط اثر قوله نقله عن صدر الدين ابن الوكيل من اصحابنا فى كتاب الاشباه والنظائر ص

وانه ما اختص بالاكابر | الصحبه وشذ اهل الظاهر

وفي حياة المصطفى لم ينعقد   قطعا وان التابعي المجتهد
معتبر معهم فان في الاثر   وصوله على انقراض العصر

ش علم من قولنا في اي عصر ان الاجماع لا يختص بالصحابة وهو الصحيح وخالف الظاهرية فقالوا يختص بهم لانه انما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف ولان كثرة غيرهم لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على شيء واغرب من هذا ما ذكره ابن حزم انه يعتبر اجماع صحابة الجن فقال في كتاب الاقضية من المحلى من ادعى الاجماع فقد كذب على الامة فان الله اعلمنا ان نفرا من الجن آمنوا وسمعوا القرآن من النبي صلى الله عليه وسلم فهم صحابة فضلاء فمن اين للمدعي اجماع اولئك انتهى وعلم من قولنا بعد وفاة نبيها صلى الله عليه وسلم انه لا ينعقد في حياته لانه ان كان مع المجمعين فالحجة في قوله والا فلا اعتبار بقولهم وعلم من قولنا مجتهد الامة في عصر ان التابعي المجتهد وقت اتفاق الصحابة معتبر معهم فلا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته خلافا لقوم فان لم يصر مجتهدا الا بعد اتفاقهم وخالف قبل انقراضهم بني على الخلاف في انقراض العصر ان شرطناه اعتبر والا وهو الصحيح فلا

ص وان الاجماع من الشيخين   والخلفا وفقها المصرين
والحرمين او من اهل طيبة   وبيت خير الخلق غير حجة
وحجة المنقول بالآحاد   وذاك في السبع ذو الاعتماد

ش علم من العموم في قولنا مجتهد الامة ان اجماع كل من ذكر في النظم غير حجة وهو الصحيح لانه اتفاق بعض مجتهد الامة لا كلهم وعلم

من اطلاق

من اطلاق التعريف ان الاجماع المنقول بالآحاد حجة وهو الصحيح كنقل السنة وقيل لا يكون حجة حتى ينقل الينا بطريق التواتر لانه قطعي فلا يثبت بخبر الواحد وقيل ان اجماع الشيخين ابي بكر وعمر حجة لحديث الترمذي وحسنه اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر امر بالاقتداء بهما فينتفي عنهما الخطا وقيل ان اجماع الخلفاء الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي حجة وعليه الامام احمد والقاضي ابو خازم بالمعجمتين بالحنفية لحديث الترمذي وصححه عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وروى ابو حاتم وغيره الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا وكانت مدة الاربعة هذه المدة الا ستة اشهر مدة الحسن ابن علي فقد حث على اتباعهم فينتفي عنهم الخطا واجيب بمنع انتفائه فيهما وقيل ان اجماع اهل البيت النبوي فاطمة وعلي والحسن والحسين حجة وعليه الشيعة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون منتفيا عنهم وهم الاربعة المذكورون كما ورد تفسيرهم بهم في حديث عن مسلم والترمذي واجيب بمنع ان الخطاء رجس بل الرجس قيل العذاب وقيل الاثم وقيل كل مستقذر وقيل ان اجماع اهل المدينة النبوية حجة وعليه مالك لحديث الصحيحين ان المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها والخطا خبث فيكون منتفيا عن اهلها واجيب بصدوره منهم بلا شك لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على انها في نفسها فاضلة

من الحلية ع

مباركة وقيل ان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة حجة وقيل اهل المصرين
الكوفة والبصرة ايضا لان اهلها هم الصحابة لانهم كانوا بالحرمين
وانتشروا الى المصرين واجيب على تقدير تسليم ذلك بانهم بعض
المجتهدين فى عصرهم على ان فى ذلك تخصيص الدعوى بعصر الصحابة

ص وانه لم يشترط فيه عدد تواتر وانه لو انفرد
مجتهد فى العصر لم يحتج به وهو الصحيح فيهما لمن نبه

ش علم من اطلاق مجتهد الامة انه لا يشترط فى المجمعين ان يبلغوا
عدد التواتر وعليه الاكثرون وخالف امام الحرمين فشرطه نظرا
للعادة وعلم من لفظ الاتفاق انه لو لم يكن فى العصر الا مجتهد واحد
لم يكن قوله حجة لانتفاء الاجماع عن الواحد اذ الاتفاق انما يصدق
من اثنين فاكثر وهذا ما اختاره فى جمع الجوامع وقيل يحتج به وان
لم يكن اجماعا لانحصار الاجتهاد فيه وعزاه الهندى للاكثرين اما
منع كونه اجماعا فلا خلاف فيه

ص وان قرض العصر لا يشترط وقد ابى جماعة فشرطوا
فيه انقراض الكل او غالبهم او علمائهم تنازع بهم
وقيل بل يشرط فى السكوت وقيل فى ذى مهلة لا الفوت
وقيل قرض عدد التواتر ولا تمادى الدهر فيه الغابر
وشرط الامام فى الظنى وانه من سابق النبى
لا حجة وهو لجل الناس وانه يكون عن قياس
ومن نفى جوازه فخالف او الوقوع مطلقا او الخفى

ش علم من قولنا فى عصر انه لا يشترط فى انعقاد الاجماع انقراض

بلغ

عصر

عصر المجمعين لحصول مسمى اتفاقهم فى عصر مع بقائهم وهذا ما عليه
الاكثرون وخالف قوم منهم احمد بن حنبل وابن فورك وسليم الرازى
فشرطوه لجواز ان يطرا لبعضهم ما يخالف اجتهاده الاول فيرجع ثم
على هذا قيل يشترط انقراض الكل بناء على انه لا يضر مخالفة الفرد
النادر والعامى وقيل يشترط انقراض الغالب بناء على انه لا يضر
مخالفة النادر وقيل يشترط انقراض علمائهم بناء على انه لا يضر
مخالفة العامى وقيل يشترط الانقراض فى الاجماع السكوتى لضعفه
بخلاف القولى وهذا قول الاستاذ واختاره الآمدى وقيل يشترط
فيما فيه مهلة بخلاف ما لا مهلة فيه ولا يمكن استدراكه كقتل نفس
واستباحة فرج اذ لا يصدر الا بعد امعان النظر وقيل يشترط انقراض
عدد التواتر فاذا انقرضوا وبقى القليل انعقد حينئذ قبل انقراضهم
وعلى الاول وهو عدم الاشتراط علم ايضا من اطلاق التعريف انه لا
يشترط فى انعقاد الاجماع تمادى الزمن عليه فينعقد ولو لم يتماد
كان مات المجمعون عقبه بخرور سقف وشرط امام الحرمين تمادى
الزمن فى الاجماع الظنى ليستقر الراى عليه بخلاف القطعى قال
فلو ماتوا على الفور لم يكن اجماعا قال والمعتبر زمن لا يعرض فى
مثله استقرار الجم الغفير على راى الا عن قاطع او نازل منزلة
القاطع وعلم ايضا من قولى امتنا ومن قول الاصل الامة اذ اللام
فيها للعهد ان اجماع الامم السابقين ليس بحجة وهو راى الجمهور لان
العصمة لم تثبت الا لهذه الامة لحديث ابن ماجة وغيره ان امتى
لم تجتمع على ضلالة وذهب الاستاذ ابو اسحاق الى ان اجماع كل حجة

امته صح

قال الزركشي ولم يبينوا ان الخلاف في كونه حجة عندنا او عندهم ويحتمل
انه عندنا وهو فرع على كونه حجة عندهم ويكون مفرعا على ان شرع
من قبلنا شرع لنا انتهى ومشى على ذلك الشيخ جلال الدين وعلم من
اطلاق الاجتهاد الذي لابد له من مستند كما سياتى والقياس من جملته
ان الاجماع قد يكون عن قياس وهو جائز واقع عند الجمهور فقد اجمع
على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة نحو الزيت اذا وقعت
فيه فارة قياسا على السمن وقيل انه غير جائز مطلقا وقيل غير جائز
في الخفي دون الجلي وقيل انه جائز لكنه غير واقع مطلقا وقيل غير
واقع في الخفي دون الجلي ووجه المنع في الجملة ان القياس لكونه
ظنيا في الاغلب تجوز مخالفته لارجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز
مخالفة الاجماع واجيب بانه انما تجوز مخالفة القياس اذا لم يجمع
على ما ثبت به

بلغ

ص وان الاجماع لهم على احد قولين قبل ما استقر الخلف قد
جاز ولو من حادث بعدهم اما اتفاق بعد ذاك منهم
فالآمدي يمنع والامام لن يمنع والثالث ان يسند لظن
ومن سواهم الاصح المنع ان طال وفي الاولى خلاف قد زكن

ش علم ايضا من اطلاق الاتفاق في التعريف انه يجوز اتفاق اهل
العصر على احد قولين لهم قبل استقرار الخلاف بينهم بان قصر الزمان
بين الاختلاف والاتفاق سواء كان الاتفاق منهم او من الحادث
بعدهم لجواز ظهور مستند جلي يجتمعون عليه وقد اجمعت الصحابة
على دفنه صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم

يستقر

يستقر وفي هذه الصورة خلاف ضعيف للصيرفي لم يحكه في جمع الجوامع
وكانه اشار اليه بلو اما الاتفاق بعد استقرار الخلاف فله حالتان
الاولى ان يكون الاتفاق منهم اى من اهل ذلك العصر الذي الخلاف
لهم وفيه مذاهب المنع مطلقا وعليه الآمدي والجواز مطلقا وعليه
الامام فخر الدين ونقل في جمع الجوامع الجواز عن الآمدي والمنع
عن الامام قال الشيخ جلال الدين وهو سهو انقلب عليه والثالث
يجوز ان كان مستندهم ظنيا ولا يجوز ان كان قطعيا حذرا من الغاء
القاطع ووجه المنع مطلقا ان استقرار الخلاف بينهم يتضمن
اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف باجتهاد او تقليد
فيمتنع اتفاقهم بعد على احد الشقين واجاب المجوز بان تضمن ما
ذكر مشروط بعدم الاتفاق على احد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق
قبله والخلاف مبني على انه لا يشترط انقراض العصر فان شرطناه
جاز قطعا الثانية ان يكون الاتفاق ممن بعدهم وفيه مذاهب
الجواز مطلقا وعليه الامام واتباعه وابن الحاجب لجواز ظهور
سقوط الخلاف لغير المختلفين دونهم والمنع مطلقا وعليه الامام احمد
والاشعري والصيرفي وامام الحرمين والغزالي والآمدي والثالث
المنع ان طال الزمن والجواز ان قرب وصححه في جمع الجوامع والفرق
ان استمرار الخلاف مع طول الزمان يقضي العرف فيه بانه لو كان
ثم وجه لسقوط احد القولين لظهر

ص وان الاخذ باقل ما روى حق اذا الاكثر فيه ما قوى

ش علم ايضا من اطلاق التعريف ان الاخذ باقل ما قيل حق اذا



لم يكن دليل سواه لانه اخذ بما اجمع عليه مع ضميمة ان الاصل عدم وجوب ما زاد عليه مثاله ان العلماء اختلفوا في دية الذمي الواجبة على قاتله فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها فاخذ به الشافعي للاتفاق على وجوبه ونفي وجوب الزائد عليه بالاصل فان دل دليل على وجوب الاكثر اخذ به كما في غسلات ولوغ الكلب قيل انها ثلاث وقيل انها سبع ودل حديث الصحيحين على سبع فاخذ به وقد نبهت على ذلك من زيادتي

ص اما السكوتي به النزاع   ثالثها يحتج لا اجماع
رابعها بشرط ان ينقرضا   وقيل في فتيا وقيل في قضا
وقيل فيما ليس فيه مهلة   وقيل في عصر الصحابة الجلة
وقيل حيث ساكت فيه اقل   وكونه حجة الاقوى وهل
يسمى باجماع نزاع يورد   وكونه حقيقة تردد
مثاره ان السكوت العاري عن   دليل سخط ورضى فيما يظن
وفيه تكليف لنا وقد ظهر   للكل مع مضي مهلة النظر
وذاك تصوير السكوتي هل يظن   منه الموافقة اما حيث لن
يظهر قيل حجة والجل لا   وقيل ان عمت به البلوى علا

ش الاجماع السكوتي خلاف القولي وصورته ما ذكر في آخر الابيات ان يقول بعض المجتهدين حكما ويسكت الباقون عن موافقته ومخالفته مع بلوغه لكلهم ومضي مهلة النظر عادة وفيه مذاهب احدها انه ليس باجماع ولا حجة لاحتمال توقف الساكت في ذلك او ذهابه الى تصويب كل مجتهد او سكوته لخوف او مهابة او غير ذلك ونسب

هذا القول

هذا القول للشافعي اخذا من قوله لا ينسب لساكت قول قال امام الحرمين وهي من عباراته الرشيقة قال وهذا آخر اقواله وظاهر مذهبه وقال في المنخول انه نصه في الجديد واختاره الامام فخر الدين واتباعه والثاني انه اجماع وحجة لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة ويوافقه استدلال الشافعي بالاجماع السكوتي في مواضع واجاب من نقل عنه الاول بانه انما استدل به في وقائع تكررت كثيرا بحيث انتفت فيها الاحتمالات التي اعتل بها من منع كونه حجة وبان تلك الوقائع ظهرت من الساكتين فيها قرينة الرضى فليست من محل النزاع كما ادعى الاتفاق على ذلك الروياني من اصحابنا والقاضي عبد الوهاب من المالكية الثالث انه حجة وليس باجماع وقائل ذلك يخص مطلق اسم الاجماع بالقطعي اي المقطوع فيه بالموافقة وعلى هذا ابو هاشم والصيرفي والآمدي وابن الحاجب في مختصره الكبير الرابع انه حجة بشرط انقراض العصر لامن ظهور المخالفة بينهم بعده بخلاف ما قبله وعليه البندنيجي والشيخ ابو اسحاق في اللمع والجبائي الخامس انه حجة ان كان فتيا لا حكما لان الفتيا يبحث فيها عادة فالسكوت عنها رضى بها بخلاف الحكم وعليه ابن ابي هريرة السادس عكسه اي حجة ان كان حكما لصدوره عادة بعد البحث والتشاور مع العلماء او اتفاقهم بخلاف الفتيا وعليه ابو اسحاق المروزي السابع انه حجة ان وقع في امر يفوت استدراكه كاباحة فرج واراقة دم لان ذلك لخطره لا يسكت عنه الا راضي به بخلاف غيره حكاه ابن السمعاني

الثامن انه حجة ان كان في عصر الصحابة والا فلا حكاه الماوردي التاسع
انه حجة ان كان الساكتون اقل من القائلين نظرا للاكثر حكاه السرخسي
من الحنفية قال في جمع الجوامع والصحيح انه حجة مطلقا فقد قال الرافعي
انه المشهور عند الاصحاب وهذا ما اتفق عليه القول الثاني والثالث وهل
يسمى اجماعا فيه خلاف لفظي وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث
وقيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي اي المقطوع فيه بالموافقة
وقيل يسمى لشمول الاسم له وانما يقيد بالسكوتي لانصراف المطلق الى غيره
وفي كونه اجماعا حقيقة تردد منشأه ان السكوت المجرد عن امارة رضى
وسخط عن مسألة اجتهادية تكليفية مع بلوغ الكل الواقعة ومضي مهلة
النظر عادة وذلك صورة السكوتي هل يظن منه الموافقة اي موافقة
الساكتين للقائلين قيل نعم نظرا للعادة في مثل ذلك فيكون اجماعا حقيقة
لصدق تعريفه عليه وقيل لا فلا يكون اجماعا حقيقة فلا يحتج به
قال الشيخ جلال الدين ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح انه حجة
لان مدركه المذكور هو مدرك ذاك وعبارة جمع الجوامع ان السكوت
المجرد عن امارة رضى وسخط مع بلوغ الكل ومضي مهلة النظر عن مسألة
اجتهادية تكليفية وهو صورة السكوتي هل يغلب ظن الموافقة قال الشيخ
جلال الدين ولو اخر قوله مع بلوغ الكل وما عطف عليه عن قوله
تكليفية لسلم من الركاكة ولو قال هل يظن منه الموافقة به اما قاله لسلم
من التكليف في تاويله بان يقال هل يغلب احتمال الموافقة اي يجعله
غالبا اي اجماعا على مقابله انتهى فلذلك عبرت به واخرت الجملة المذكورة
واحترزت عن السكوت المقترن بامارة الرضى فانه اجماع قطعا او السخط

فليس

فليس باجماع قطعا وعما اذا لم تكن المسئلة في محل الاجتهاد بان كانت قطعية
اولم تكن تكليفية نحو عمار افضل من حذيفة او العكس فالسكوت فيها لا
يدل على شيء وعما اذا لم يبلغ المسئلة كل المجتهدين اولم يمض زمن مهلة
النظر فيها عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتي اما ما لم ينتشر ولم
يبلغ الكل ولم يعرف فيه مخالف ففيه اقوال قيل انه حجة لعدم ظهور
خلاف فيه وقال الاكثر لا لاحتمال ان لا يكون غير القائل خاض فيه
ولو خاض فيه لقال بخلاف قول ذلك القائل وقال الامام الرازي
ومن تبعه انه حجة فيما تعم به البلوى كنقض الوضوء بمس الذكر لانه
لابد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لانتفاء ظهور المخالفة
بخلاف ما لا تعم به البلوى فلا يكون حجة فيه حكى ابن السبكي هذه
الاقوال في شرحيه من غير زيادة وعبر في جمع الجوامع بقوله وكذا
الخلاف فيما لم ينتشر وهي عبارة موهمة خلاف الصواب فلذلك عدلت
عنها الى التصريح بحكاية الاقوال على وجهها وقد اولها الشيخ جلال
الدين فقال مراده الخلاف في اصل الحجة من غير رعاية للتفاصيل
السابقة في السكوتي قال وانما فصل السكوتي بأما عن المعطوفات بالواو
للخلاف في كونه حجة واجماعا

بلغ

ص وانه يكون في عقلي لا يتوقف ودنيوي

ش علم من قولنا في التعريف على اي امر كان ان الاجماع كما يكون في
امر ديني يكون في دنيوي كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية
وفي عقلي لا يتوقف الاجماع عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع
لامكان تاخر معرفتهما عن الاجماع اما ما يتوقف صحة الاجماع عليه

كثبوت البارى والنبوة فلا يحتج فيه بالاجماع والا لزم الدور والدنيوى
قول انه لا يكون فيه لان المصالح تختلف بحسب الاحوال فلو كان حجة
للزوم ترك المصلحة واثبات المفسدة

ص وانه لا بد فيه مستنده … لقيد الاجتهاد وهو المعتمد
ولم يجب له امام عصما … ومن رأى اشتراط هذا وهما

ش علم من اخذ قيد الاجتهاد في التعريف حيث قيل مجتهد الامة انه لا بد للاجماع من مستنده من كتاب وسنة او قياس وهو الصحيح لان القول في الدين بلا مستند خطأ وقيل يجوز ان حصل من غير مستند بان يلهموا الاتفاق على الصواب والخلاف قال الآمدى في الجواز وقال ابن السبكى في الوقوع ولا يشترط في الاجماع امام معصوم وشرطه الروافض بناء على زعمهم انه لا يجوز خلو الزمان عنه وان لم يعلم عينه وحينئذ فالحجة في قوله فقط وغيره تبع له والتنبيه على هذا القول من زيادتي

ص مسئلة

امكانه الصواب والقوي … حجيته وانه قطعي
لا في السكوتي ولا ما خرقا … مخالف والفخر ظنا مطلقا

ش الصحيح امكان الاجماع وقيل انه محال عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وقول كلمة واحدة في وقت واحد قاله النظام واجيب بان هذا لا جامع لهم عليه لاختلاف شهواتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعي اذ يجمعهم عليه الدليل وقيل انه ممكن ولكن لا سبيل الى الاطلاع عليه والصحيح بعد امكانه والاطلاع عليه انه حجة في الشرع قال تعالى ومن يشاقق الرسول الآية توعد فيها على اتباع غير سبيل المؤمنين

فيجب

فيجب اتباع سبيلهم وهو قولهم وفعلهم فيكون حجة وقيل لا لقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر على الرد الى الكتاب والسنة واجيب بان الكتاب قد دل على حجيته والصحيح بعد حجيته انه حجة قطعية بحيث يكفر او يضلل مخالفه ولكن حيث اتفق عليه بان صرح كل من المجمعين بالحكم الذى اجمعوا عليه من غير ان يشذ منهم احد لاحالة العادة خطأهم جملة اما ما لم يصرحوا كلهم به وهو السكوتي وما خالف فيه النادر على القول بانه اجماع يحتج به فانه ظني للخلاف فيه وقال الامام الرازى والآمدى انه ظني مطلقا لان المجمعين عن ظن لا يستحيل لما خطأهم والاجماع عن قطع غير متحقق وعن الاكثرين انه قطعي مطلقا

ص وخرقه حظر ومن هذا زكن … احداث ثالث او التفصيل ان
يخرق وقيل خارقان مطلقا … وانه يجوز ان ما خرقا
وقيل لا الاحداث للدليل … او علة للحكم او تاويل
وانه يمتنع ارتدا د … امتنا سمعا وذا اعتماد
دون اتفاقها على جهل الذى … ما كلفت به على القول الشذى
وفي انقسامها الفرقين واف … اخطا في مسئلة كل خلاف
مثارع هل اخطات وان لا … يضاد سابقا على المعلى

ش خرق الاجماع حرام للتوعد عليه فى قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ويتفرع على هذا الاصل مسائل الاولى والثانية اذا اختلف اهل العصر على قولين فهل لمن بعدهم احداث قول ثالث او تفصيل بين مسئلتين حيث لم يفصلوا فيه قولان احدهما المنع مطلقا وحكي عن الجمهور كما لو اجمعوا على قول واحد فانه يحرم احداث قول ثان

ولان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما
وعدم التفصيل بين مسئلتين يستلزم الاتفاق على امتناعه والثاني الجواز
ان لم يخرقاه بان لم يرفعا مجمع عليه والا فالمنع وصححه في جمع الجوامع
تبعا للامام والآمدي وابن الحاجب وغيرهم مثال الثاني الخارق ما
حكى ابن حزم ان الاخ يسقط الجد وقد اختلف الصحابة فيه على قولين
قيل يسقط بالجد وقيل يشاركه فاسقاطه بالاخ خارق لما اتفق عليه
القولان من ان له نصيبا ومثال الثالث غير الخارق ما قيل يحل
متروك التسمية سهوا لا عمدا وعليه ابو حنيفة وقد قيل يحل مطلقا وعليه
الشافعي وقيل يحرم مطلقا فالفارق بين السهو والعمد موافق لمن لم
يفرق في بعض ما قاله ومثال التفصيل الخارق ما لو قيل بتوريث العمة
دون الخالة او العكس وقد اختلفوا في توريثهما مع اتفاقهم على ان
العلة فيه او في عدمه كونهما من ذوي الارحام فتوريث احداهما دون
الاخرى خارق للاتفاق ومثال التفصيل غير الخارق ما قيل تجب الزكاة
في مال الصبي دون الحلي المباح وعليه الشافعي وقد قيل تجب فيهما وقيل
لا تجب فيهما فالمفصل موافق لمن لم يفصل في بعض ما قاله وقد علم ان
مسئلة التفصيل فيما اذا كان محل الحكم متعددا ومسئلة الثالث فيما اذا
كان متحدا كما فرق بينهما القرافي وغيره خلافا لمن توهم انه لا فرق بين
المسئلتين الثالثة اذا استدل المجمعون على حكم بدليل او علّلوه بعلة
او ذكروا له تاويلا فلمن بعدهم احداث دليل وعلة وتاويل غير ما
ذكروه ان لم يكن ابطالا لما اجمعوا عليه بخلاف ما اذا خرقه بان قالوا
لا دليل ولا علة ولا تاويل غير ما ذكرناه وقيل لا يجوز احداث ما ذكر

مطلقا لانه من غير سبيل المؤمنين المتوعد في الآية على اتباعه
واجيب بان المتوعد عليه ما خالف سبيلهم لا على ما لم يتعرضوا له
الرابعة يمتنع سمعا ارتداد جميع الامة في عصر من الاعصار لما فيه
من خرق اجماع من قبلهم على وجوب استمرار الايمان والخرق يصدق
بالقول والفعل كما يصدق الاجماع بهما هذا هو الصحيح وقيل يمكن
ذلك شرعا كما يمكن عقلا قطعا وليس في الحديث المستدل به
للامتناع وهو ان الله لا يجمع امتي على ضلالة ما يمنع ذلك لانتفاء
صدق الامة وقت الارتداد واجيب بان معناه انه لا يجمعهم على ان
يوجد منهم ما يضلون به الصادق بالارتداد الخامسة لا يمتنع
اتفاق الامة على جهل ما لم تكلف به كالتفضيل بين عمار وحذيفة
اذ لا خطأ في ذلك لعدم التكليف به وقيل يمتنع والا كان الجهل سبيلا
لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل واجيب بمنع انه سبيل لها لان
سبيل الشخص ما يختاره من قول او فعل وعدم العلم بالشيء ليس
من ذلك اما اتفاقها على جهل ما كلفت به ككون الوتر واجبا او غيره
مثلا فممتنع قطعا وفي جواز انقسامها فرقتين في مسئلتين كل فرقة
مخطئة في واحدة منهما كاتفاق شطر الامة على ان الترتيب في
الوضوء واجب وفي قضاء الفوائت غير واجب وشطرها الآخر
على عكس ذلك تردد العلماء فقيل يمتنع وعليه الاكثرون لان
خطأهم في المسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا قد اتفقوا على الخطأ
ولو في مسئلتين وهو منفي عنهم وقيل لا وعليه المتأخرون لان المخطئ
في كل مسئلة بعض الامة وهذا معنى قولي كالاصل مثار هل خطأه

اى منشأ الخلاف هل يطلق الخطا على كل الامة نظرا للمجموع او لم يخطأ الا بعضها نظرا الى كل مسئلة على حدة السادسة يمتنع مضادة الاجماع لاجماع سابق لاستلزامه تعارض دليلين قطعيين وجوزه ابو عبد الله البصرى وقال لامانع من تخصيص كون الاجماع حجة قطعية بما اذا لم يطرأ عليه اجماع اخر لكن لما اجمعوا على وجوب العمل بالمجمع عليه فى جميع الاعصار امنا من وقوع هذا الجائز فاستفيد عدم الجواز من الاجماع الثانى دون الاول

ص ولم يعارضه دليل اذ لا يعارض القطعى ولن يدل

لا اذ وافق الحديث ان المستند له بل الظاهر ذا فى المعتمد

ش لا يعارض الاجماع دليل لا قطعى ولا ظنى لان الاجماع قطعى ومعارضة القطعى بواحد منهما مستحيلة اما الظنى كالسكوتى فيجوز معارضته واذا وجد الاجماع موافقا لحديث لم يدل ذلك على انه مستنده لجواز ان يكون المستند غيره ولم ينقل لنا استغناء بنقل الاجماع عنه نعم الظاهر استناده اليه اذا لم نجد له دليلا سواه وقال ابو عبد الله البصرى بل يتعين ان يكون هو مستنده وحكاه ابن برهان عن الشافعى وقد اشرت الى الخلاف من زيادتى قال القاضى عبد الوهاب ومحل الخلاف فى خبر الواحد فان كان متواترا فهو عنه بلا خلاف تنبيه قال الزركشى لينظر فى هذه المسئلة مع ما تقدم فى مبحث الاخبار من قوله وان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه فانهما متقاربان قال الشيخ ولى الدين تلك فى الاستدلال به ذلك على صحة الخبر وهذه فى تعيين كونه سند الاجماع

وقال الشيخ جلال الدين عطف فى جمع الجوامع هاتين المسئلتين على ما قبلهما المبنى على حرمة خرق الاجماع بقوله وانه لا يعارضه وان موافقته خبرا وليسا مبنيين عليه تسمحا ولو ترك منهما انه وان سلم من ذلك مع الاختصار انتهى وقد اصلحت ذلك فى النظم ص خاتمة

بلغ

جاحد مجمع عليه علما ضرورة فى الدين ليس مسلما

قطعا وفى الاظهر منصوص شهر والخلف فيما لم ينص المشتهر

اصحه تكفيره خصوصا لا جاحد الخفى ولو منصوصا

ش من جحد حكما من احكام الشرع معلوما من الدين بالضرورة بان عرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق فى ذلك بالضروريات كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر كفر قطعا لاستلزام جحده تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم فيه فان لم يبلغ رتبة الضرورى ولكنه مشهور وفيه نص كحل البيع كفر ايضا فى الاصح لما تقدم وقيل لا لجواز ان يخفى عليه فان لم يكن منصوصا ففيه وجهان لاصحابنا قيل يكفر جاحده لشهرته وصححه النووى فى باب الردة وقيل لا لجواز ان يخفى عليه وقد حكاه الرافعى عن استحسان الامام وانه قال كيف نكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله ثم اول كلام الاصحاب على ما اذا صدق المجمعين على ان التحريم ثابت فى الشرع ثم خالفه فانه يكون رادا للشرع فان لم يكن مشهورا بان لا يعرفه الا الخواص لم يكفر قطعا ولو كان فيه نص لخفائه كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف وكون السدس لبنت الابن مع بنت الصلب

الكتاب الرابع في القياس

ص وحمل معلوم على ذي علم ساواه في علته في الحكم
هو القياس ومريد الشامل غير الصحيح زاد عند الحامل

ش القياس لغة التقدير والتسوية نقل الى المصطلح عليه لان فيه مساواة الفرع للاصل وحده اصطلاحا حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه فالمراد بالحمل الالحاق وبالمعلوم المتصور فيشمل اليقيني والاعتقادي والظني ولم يعبر بموجود ولا بشيء لان القياس يجري في الموجود والمعدوم ولا يسمى المعدوم شيئا عند الاشاعرة ولا بالفرع والاصل كما عبر ابن الحاجب لان تعريف القياس بهما دور ولا بالمشاركة بدل المساواة ليطابق معناه اللغوي فانه التسوية كما تقدم ولان لفظ المشاركة مشترك بين هذا المعنى وبين المناصفة في المال كقولك اشترك زيد وعمرو في المال واجتنابا للفظ المشترك في التعريف اولى ولان المشاركة في امر ما لا يوجب استواءهما في الحكم ما لم يكن فيهما بالسواء او قريب منه ولم يقل حمل المجتهد ليتناول حمل المقلد الذي يقيس على اصل امامه ثم هذا الحد للقياس الصحيح فان المساواة خاصة بما في نفس الامر فان اراد شموله للفاسد ايضا زدت في آخر الحد عند الحامل ص

ثم القياس حجة ومرعي في الدنيوي قال الامام قطعا
وفي امور الدين لا الخلقية وكل الاحكام ولا العادية
ولا على المنسوخ لكن شملا قوم وقوم منعوه مسجلا
فقيل عقلا وابن حزم شرعا والظاهري غير الجلي منعا

والحنفي

والحنفي في الحد والتكفير وفي ترخص وفي التقدير
وقيل في الاسباب والشروط وفي موانع وقيل حيث لم تفي
ضرورة وقيل في العقلي وقيل في النفي اي الاصلي
وقيل في الجزئي حاجيا اذا لم يرد النص على وفق لذا
وقيل في اصل العبادات ومر حكم قياس اللغة الذي اشتهر ش

في الجزء

القياس حجة في الامور الدنيوية كالادوية قال الامام في المحصول اتفق على ذلك العلماء وقد اسنده اليه في النظم كاصله ليبرأ من عهدته وحجة ايضا فيما عداها من الامور الدينية لا في الامور العادية والخلقية ولا في كل الاحكام ولا القياس على منسوخ على الصحيح اما اصل الاحتجاج به فلعمل كثير من الصحابة به متكررا شائعا مع سكوت الباقين الذي هو في مثل ذلك من الاصول العامة ولقوله تعالى فاعتبروا والاعتبار قياس الشيء بالشيء وروي واما منع الاحتجاج به فيما يرجع الى العادة والخلقة كاقل الحيض او النفاس او الحمل واكثره فلانه لا يدرك المعنى فيه واما منعه في كل الاحكام فلان منها ما لا يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة واما منع القياس على منسوخ فلانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ وقيل هو حجة في الكل اما في الاول فلامكان ادراك المعنى في الاول واما في الثاني فمعناه ان كلا من الاحكام صالح لان يثبت بالقياس بان يدرك معناه ووجوب الدية على العاقلة له معنى يدرك وهو اعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة واما في الثالث فلان القياس

مظهر لحكم الفرع الكمين ونسخ الاصل ليس نسخا للفرع وقيل يمتنع الاحتجاج
بالقياس مطلقا فقيل عقلا وعليه الامامية والنظام من المعتزله قالوا
لانه طريق لا يؤمن فيه الخطا والعقل مانع من سلوك ذلك قلنا بمعنى
انه مرجح لتركه لا بمعنى انه محيل له وكيف يحيله اذ اظن الصواب
فيه وقيل شرعا وعليه ابن حزم قال لان النصوص تستوعب جميع الحوادث
بالاسماء اللغوية من غير احتياج الى استنباط وقياس واجيب بالمنع
وقيل يمتنع الاحتجاج بغير الجلى منه ولو كان مساويا كما فى شرح
المختصر لابن السبكى بخلاف الجلى وهو الاولى وعليه داود الظاهري
وقيل وعليه ابو حنيفة يمتنع الاحتجاج به فى الحدود كقطع النباش
قياسا على السارق وجلد اللائط ورجمه قياسا على الزانى وفى الكفارات
كايجابها على القاتل عمدا قياسا على القاتل خطأ وفى الرخص كالعنب
على الرطب فى العرايا وفى التقديرات كاعداد الركعات لان المعنى فى
المذكورات لا يدرك ويحتج به فيما عداها واشار الشافعى الى ان الحنفية
ناقضوا اصلهم فى ايجاب الكفارة بالافطار بالاكل قياسا على
الافطار بالجماع وبقتل الصيد خطاء قياسا على قتله عمدا وفى التقديرات
حيث قالوا فى البئر يموت فيها الدجاجة ينزح كذا وكذا دلوا وفى الفارة
اقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا وقيل
يمتنع القياس فى الاسباب كجعل الزنا سببا لايجاب الحد فلا يقاس
عليه اللواط وفى الشروط وفى الموانع لان القياس عليها يخرجها عن
ان تكون كذلك اذ يكون المعنى المشترك بينها وبين المقيس عليها
هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه او المقيس وقيل

ينزح صح

يمتنع

يمتنع اذا لم يضطر اليه لعدم الفائدة فان اضطر اليه بوقوع حادثة
لم يوجد فيها نص جاز حينئذ للحاجة وعليه ابو الفضل ابن عبدان من
اصحابنا وقيل يمتنع فى العقليات لاستغنائها عنه بالعقل واجيب
بانه لا مانع من ضم دليل الى آخر مثال ذلك قياس البارى تعالى على
خلقه فى انه يرى بجامع الوجود اذ هو علة الروية وقيل يمتنع
فى النفى الاصلى اى البقا على ما كان قبل ورود الشرع بان نجد صورة
لا حكم للشرع فيها ثم نجد اخرى تشبهها فلا يقاس على التى بحثنا فيها ولم
نجد للشرع فيها حكما للاستغناء عن القياس بالنفى الاصلى والجواب
انه لا مانع من ضم دليل الى آخر وقيل يمتنع القياس الحاجى اى الذى
دعت الحاجة الى مقتضاه او الى خلافه اذا لم يرد نص على وفقه
كصلاة الانسان على من مات من المسلمين فى مشارق الارض ومغاربها
وغسل وكفن فى ذلك اليوم فان القياس يقتضى جوازها وعليه
الرويانى لانها صلاة غائب والحاجة داعية لذلك لنفع المصلى
والمصلى عليه ولم يرد من النبى بيان لذلك وكضمان الدرك فان
القياس يقتضى منعه لانه ضمان ما لم يجب وعليه ابن سريج والاصح
صحته لعموم الحاجة اليه لمعاملة من لا يعرف وهذا مثال لما دعت
الحاجة فيه الى خلاف القياس والاول لما دعت الى مقتضاه ووجه
منع القياس فى الاول الاستغناء عنه لعموم الحاجة وفى الثانى
معارضته عموم الحاجة له والمجيز فى الاول قال لا مانع من ضم دليل الى
آخر وفى الثانى قدم القياس على عموم الحاجة وقيل يمتنع القياس فى
اصول العبادات فلا تجوز الصلاة بالايماء قياسا على القعود لان

الدواعي تتوفر على نقل اصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالايما، التي هي من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس واجيب بالمنع فهذه اثنى عشر قولا وتقدم الخلاف في قياس اللغه في مبحثها

ص وليس نصه على التعليل   امرا به والقول بالتفصيل
في الترك دون الفعل غير مبين   واطلق الامرا ابو الحسين

ش النص على علة الحكم هل يكون امرا بالقياس فيكفي في تعدي الحكم الى غير محل النص وان لم يرد التعبد بالقياس فيه مذاهب احدها وعليه الجمهور لا سواء كان في الفعل نحو اكرم زيدا لعلمه او الترك نحو الخمرة حرام لاسكارها والثاني نعم وعليه ابو الحسين البصري اذ لا فائدة لذكر العلة الا ذلك واجيب بان الفائدة بيان مدرك الحكم ليكون اوقع في النفس والثالث التفصيل اي امر به في الترك دون الفعل لان العلة في الترك المفسدة وانما يحصل الغرض من انعدامها بالامتناع عن كل فرد مما يصدق عليه العلة والعلة في الفعل المصلحة ويحصل الغرض من حصولها بفرد وعليه ابو عبد الله البصري   بلغ

ص اربعة اركانه الاصل محل   حكم مشبه به وقيل بل
دليله وقيل حكمه وفي   الفرع قولان وثانيها نفي

ش اركان القياس اربعة مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم للمقيس يتعدى بواسطة المشترك الى المقيس ويعبر عن الاول بالاصل والثاني بالفرع فالاصل هو محل الحكم المشبه به كالخمر فيما اذا قسنا عليها النبيذ في التحريم للعلة الجامعة وقيل دليله اي دليل الحكم

وهوهنا

وهوهنا الدليل الدال على تحريم الخمر وقيل حكمه اي حكم المحل المذكور وهو هنا التحريم الثابت للخمر والخلف لفظي ويجري في الفرع الاول والاخير فهو المحل المشبه بالاصل وقيل حكمه ولا يأتي فيه القول الثاني انه دليل   [illegible]
الحكم كيف ودليله القياس

ص وليس شرطا اتفاق الناس   في علة والامر بالقياس
في نوعه او شخصه ومن زعم   بشرط شيء منهما فهو وهم

ش الجمهور على انه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي قيام الدليل عليه وشرطه بشر المريسي فقال لا بد بعد الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علته كذا قال الشيخ ابو اسحاق فان اراد اتفاق الامة ادى الى ابطال القياس لان نفاة القياس من جملتهم وان ارادوا القايسين فهم بعض الامة وليس قولهم بحجة والجمهور ايضا على انه لا يشترط في صحة القياس ان يقوم دليل على جوازه في ذلك الاصل بنوعه او شخصه وشرطه عثمان البتي فقال لا يقاس في مسائل البيع مثلا الا اذا اقام دليل على جواز القياس فيه ورد ما اشترطه وما قبله بانه امر لا دليل عليه

ص الثان حكم الاصل راي الناس   شرط ثبوته بلا قياس
قيل ولا الاجماع الا ان بدا   وكونه بالقطع ما تعبدا
فيه ولا دليله الفرع شمل   ولا به عن سنن القيس عدل
وكونه شرعيا اذا ما استلحقا   شرعي وكونه عليه اتفقا
بينهما وقيل بين الامه   وقيل شرطه اختلاف ثمه

ثاني من اركان صح   ش القياس حكم الاصل وله شروط احدها ان لا يكون دليله القياس

فانه ان اتحدت العلة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفت لم ينعقد القياس
لعدم التساوي فيها مثال الاول قياس الغسل على الصلاة في اشتراط النية
بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل في ما ذكر وهو لغو للاستغناء
عنه بقياس الوضوء على الصلاة ومثال الثاني قياس الرتق على الجب
في فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع ثم قياس الجذام على الرتق
فيما ذكر وهو غير منعقد لان فوات الاستمتاع غير موجود فيه وشرط
بعضهم ان لايكون دليله الاجماع الا ان يعلم النص الذي استند اليه
ليستند القياس اليه ورد بانه لادليل عليه فان قيل يحتمل ان يكون
الاجماع عن قياس فيمتنع القياس اجيب بان كون حكم الاصل حينئذ
عن قياس مانع في القياس والاصل عدم المانع والتنبيه على الاستثناء
من زيادتي الشرط الثاني ان لايكون مما تعبد فيه بالقطع اي اليقين
كالعقائد فان المتعبد فيه به انما يقاس على محله ما يطلب فيه
القطع والقياس لايفيده وهذا الشرط ذكره الغزالي وجزم به ابن
في جمع الجوامع واستشكل الزركشي الجمع بينه وبين ترجيحه جريان
القياس في العقليات مع انا متعبدون فيها بالقطع واعترض ما
علل به بان القياس قد يفيد اليقين اذا علم حكم الاصل وما هو العلة
فيه ووجودها في الفرع الثالث ان لايكون دليله شاملا لحكم الفرع
للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل على انه ليس جعل بعض
الصور المشمولة اصلا لبعضها باولى من العكس مثاله ما لو استدل
على ربوية البر بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل ثم قيس عليه
الذرة بجامع الطعم فان الطعام يتناول الذرة كالبر سواء الرابع

ان لايكون

ان لايكون معدولا به عن سنن القياس فما عدل به عن سننه اي
خرج عن منهاجه لا لمعنى لايقاس على محله لتعذر التعدية حينئذ
كشهادة خزيمة حيث خص بقبولها وجعلها كشهادة اثنين فلا
يقاس عليه في ذلك غيره وان كان اعلا منه رتبة كالصديق الخامس
ان يكون شرعيا لا لغويا ولا عقليا ان استلحق شرعيا فان لم
يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير شرعي لم يشترط فيه ان
يكون شرعيا بل لايكون حينئذ الا غير شرعي السادس كونه
متفقا عليه لان لايمنع فيحتاج الى اثباته فينتقل الى مسئلة اخرى
فينتشر الكلام ويفوت المقصود ثم يكفي الاتفاق عليه بين الخصمين
فقط لان البحث لايعدوهما سواء اتفق عليه الامة ايضا ام لا
وقيل لابد من اتفاق الامة حتى لايتاتى المنع بوجه وقيل عكس
هذا يشترط اختلاف الامة غير الخصمين فيه ليتاتى للباحث
منعه فانه لامذهب له **تنبيه** زاد في جمع الجوامع شرطا
سابعا فقال وكونه غير فرع اذا لم يظهر للوسط فائدة وقيل
مطلقا واعترض عليه بان هذا الشرط مكرر قد علم من الشرط
الاول فان اشتراط ثبوته بغير القياس يقتضي اشتراط كونه
غير فرع واجاب بانه لايلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط
ثبوته بغير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولايكون فرعا
للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعا لاصل آخر وكذلك
لايلزم من كونه غير فرع ان لايكون ثابتا بالقياس لجواز
ان يكون ثابتا بالقياس ولكنه ليس فرعا في هذا القياس الذي

يراد اثبات الحكم فيه انتهى قال الشيخ جلال الدين ولا يخفى ان هذا
الكلام المشتمل على التكرار لا بد فيه الاعتراض وكيف يندفع والمدرك
واحد وهو ان العلة فى القياسين ان اتحدت كان الثانى لغوا او
اختلفت كان الثانى غير منعقد قال وقد اقتصر الامام الرازى
ومن تبعه على المقول اولا والآمدى ومن تبعه على المقول ثانيا
فجمع بينهما من غير تأمل واستروح بما اجاب به قال وتقييده
للثانى بما اذا لم يظهر للوسط الذى هو الفرع فى الاول والاصل فى
الثانى فائدة محترزا عما اذا ظهر له فائدة كان يقال التفاح ربوى
قياسا على الزبيب بجامع الطعم والزبيب ربوى قياسا على التمر
بجامع الطعم مع الكيل والتمر ربوى قياسا على الارز بجامع الطعم
والكيل مع القوت والارز ربوى قياسا على البر بجامع الطعم
والكيل والقوت الغالب ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار
بطريقه فيثبت ان العلة الطعم وحده وان التفاح ربوى كالبر
ولو قيس ابتداء عليه بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليته فقد
ظهر للوسط بالتدريج فائدة وهى السلامة ممن يمنع علية الطعام
فيما ذكر فتكون تلك القياسات صحيحة بخلاف ما لو قيس التفاح
على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على
البر فانه لا فائدة فى التوسط فيها لان نسبة ما عدا البر اليه بالطعم
دون الكيل والقوت بين فى شرح المختصر انه ماخوذ من كلام ابن الحاجب
فى السلسلة ولا طائل تحته وعلى تقدير اعتباره فكان ينبغى حمل
اطلاقهم عليه لا ان يحكى بقيل ويصرح فيه بمطلقا وهم لم يصرحوا

به انتهى

به انتهى فلذلك اقتصرت فى النظم على الاول واتيت بالضمير فى دليله
وكونه عليه اتفقا بدل اتيان الاصل بالظاهر الموهم ازالة الايهام
ولتناسب الضمائر

ص فان يكن متفقا بينهما … لكن لعلتين فاسمه انتمى
مركب الاصل وان العلة … تمنع خصم ان تحل اصله
مركب الوصف ولم يقبلهما … اهل الاصول واذا ما سلما
علته فاثبت الذى استدل … وجودها او سلم الوجود دل

ش اذا اتفق الخصمان دون غيرهما على حكم الاصل سمى بالقياس
المركب وتحته نوعان احدهما ان يتفقا على الحكم لكن لعلتين
مختلفتين كقياس حلى البالغة على حلى الصبية فى عدم وجوب الزكاة
فان عدمه فى الاصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة فيه
عندنا كونه حليا مباحا وعندهم كونه مال صبية وهذا يسمى مركب
الاصل لاختلافهما فى تركيب الحكم اى بنائه على العلة فى الاصل
الثانى ان يوافق الخصم على العلة مع الحكم ولكن يمنع وجودها فى
الاصل كقياس ان تزوجت فلانة فهى طالق على فلانة التى
اتزوجها طالق فى عدم وقوع الطلاق بعد التزويج فان عدمه فى
الاصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة تعليق الطلاق
قبل ملكه والحنفى يمنع وجودها فى الاصل ويقول هو منجز وهذا
يسمى مركب الوصف لاختلافهما فى نفس الوصف الجامع المركب عليه
الحكم اى المبنى عليه والنوعان غير مقبولين عند الاصوليين
لمنع الخصم وجود العلة فى الفرع فى الاول وفى الاصل فى الثانى

خ تنجيزه

وقبلها الخلافيون نظرا للاتفاق على حكم الاصل فلو سلم الخصم العلة
التى ذكرها المستدل اى انها ما ذكره فاثبت المستدل وجودها فى
الاصل فى النوع الثانى او سلم الخصم وجودها فى الاصل ايضا انتهض
الدليل عليه لتسليمه فى الثانى وقيام الدليل عليه فى الاول وعبارة
جمع الجوامع او سلمه المناظر قال الشيخ ولى الدين ولو حذف لفظة
المناظر لكان اولى لايهامه ان المسلم ثانيا غير المسلم اولا فلذلك
حذفتها وقولى دل اى دل عليه اى على الخصم

ص وان يكون اختلفا فى الاصل ثم اثبات حكم ثم علة توم
المستدل فالاصح يقبل والاتفاق انه معلل
والنص من شرع على العلة ما فشرطه على الاصح فيهما

ش فيه مسئلتان الاولى لو لم يتفقا على حكم الاصل فرام المستدل اثبات
حكمه بدليل ثم اثبات العلة بطريق معتبر فالاصح قبوله فى ذلك
لان اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به والا لم يقبل فى المناظرة مقدمة
تمنع تقبل المنع وقيل لا يقبل بل لا بد من اتفاقهما على الاصل صونا
للكلام عن الانتشار الثانية لا يشترط الاتفاق على ان حكم الاصل معلل
ولا ان يرد نص دال على عين ذلك العلة على الصحيح اذ لا دليل على
اشتراط ذلك بل يكفى اثبات العلة بدليل وعن بشر المريسى انه
شرطهما معا كذا فى المحصول عنه وحكى البيضاوى عنه انه شرط احد
الامرين اما قيام الاجماع عليه او كون علته منصوصة ص

الفرع شرطه تمام العلة من عينها او جنسها فحلة
فان بها يقطع فقطعى وان ظنية فهو قياس الادون

بلغ

ش الثالث من اركان القياس الفرع وتقدم تعريفه ومن شرطه
وجود تمام العلة التى فى الاصل فيه سواء كان بلا زيادة او معها كان
الموجود عينها او جنسها كالاسكار فى قياس النبيذ على الخمر فى الحرمة
والايذاء فى قياس الضرب على التأفيف فى التحريم والجناية فى
قياس الطرف على النفس فى وجوب القصاص فانها جنس لاتلافهما
والتعبير بما ذكر احسن من قول ابن الحاجب ان يساوى الفرع الاصل
فى العلة لايهامه ان الزيادة تضر واحسن من اقتصار جمع الجوامع
هنا على تمام العلة ثم قوله بعد ذلك وليساوى الاصل وحكمه
حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس فان خالف فسد القياس
قال الشيخ جلال الدين هناك اشتراط المساواة فى العلة مستغنى
عنه بما تقدم من اشتراط وجود تمام العلة فى الفرع قال ولو
قال هناك من عينها او جنسها المقصود بالذكر هنا لوفى به مع
السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ
المساواة انتهى فلذا عبرت هنا بذلك وحذفت ما ذكره هناك
ثم ان كانت العلة قطعية بان قطع بكون الشيء علة فى الاصل
وبوجوده فى الفرع كالاسكار والايذاء فهو قياس قطعى سواء
كان بالاولى او المساوى وان كانت ظنية بان ظن كون الشيء
علة فى الاصل وان قطع بوجوده فى الفرع فالقياس ظنى وهو
قياس الادون كقياس التفاح فى الربا على البر بجامع الطعم فانه العلة
عندنا فى الاصل ويحتمل ما قيل انها القوت او الكيل وليس فى التفاح الا
الطعم فثبوت الحكم فيه ادون من ثبوته فى البر المشتمل على الاوصاف

أن تساوي الفرع والاصل

ش

الثلاثة ص وان يكن عورض ذا بما اقتضى خلاف حكمه لغا والمرتضى

قبولها بمقتضى نقيضا او ضدا وان يقبل ترجيح را وا

وانه لايجب الايما اليه حال اقامة دليله عليه

ش اذا اقتضى الفرع بما يقتضى خلاف حكمه لم تقبل هذه المعارضة بلا خلاف ويلغوها لعدم منافاتها الدليل المستدل وانما يقتضى نقيض حكمه او ضده قبلت على المختار وقيل لا يقبل والا لانقلب منصب التناظر اذ يصير المعترض مستدلا وبالعكس وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى غيره واجيب بان القصد من المعارضة عدم دليل المستدل لا اثبات مقتضاها المؤدى الى ما ذكر وصورتها ان يقول المعترض للمستدل ماذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندى وصف آخر يقتضى خلافه او نقيضه او ضده مثال الخلاف ولا يقدح قطعا كما هو صريح في النظم وعبارة اصله قد توهم خلافه انه يقال اليمين الغموس قول يأثم قائله فلا يوجب الكفارة كشهادة الزور فيقول المعارض قول مؤكد للباطل يظن به حقيقة فيوجب التعزير كشهادة الزور فثبوت التعزير لا ينافى نفى الكفارة ومثال النقيض المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيقول المعارض مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف ومثال الضد الوتر واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فيجب كالتشهد فيقول المعارض موقت بوقت صلاة من الخمس فيستحب كالفجر وطريق دفع هذه المعارضة القدح فيما اعترض به وهل يجوز الدفع بالترجيح لوصف المستدل

عورض صح

على وصف

على وصف المعارض بمرجح قولان المختار نعم لوجوب العمل بالراجح وقيل لا لان المعتبر في المعارضة حصول اصل الظن لامساواته لظن الاصل لانتفاء العلم بها واصل الظن لايندفع بالترجيح وعلى الاول هل يجب الايماء الى الترجيح في نفس الدليل ابتداء قولان المختار لا لأن الترجيح على معارضه خارج عن الدليل وقيل نعم لان الدليل لايتم بدون دفع المعارض فلا يثبت الحكم دونه فهو كجزء علة واجيب بانه لا معارض حينئذ فلا حاجة الى دفعه قبل وجوده وهذه المسئلة ذكرها قوم في الاعتراضات وذكرها هنا انسب لانها تؤول الى شرط في الفرع وهو ان لا يعارض ووجهه ان الدليل لا يثبت المدعى الا اذا سلم عن المعارض

ص ولا يقوم خبر على خلاف فرع لنا وقاطع بلا خلاف

ش من شرط الفرع ان لا يقوم دليل قاطع على خلافه في الحكم وهذا متفق عليه اذ لا صحة للقياس في شيئ مع قيام الدليل القاطع على خلافه ولا الخبر الواحد عندنا بناء على تقديمه على القياس وقد تقدم في مبحث الاخبار

ص والشرط في الفرع وفي الاصل اتحا حكمهما فان يخالف فسا د

وبيان الاتحاد فليجب معترضا بالاختلاف المنتصب

ش يشترط اتحاد حكم الاصل والفرع في العين او الجنس كما تقدم في العلة مثال العين قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في ثبوت القصاص فانه فيهما واحد والجامع كون القتل عمدا عدوانا ومثال الجنس قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للاب والجد بجامع

الصغر فان الولاية جنس لولايتي النكاح والمال فان خالف حكم
الفرع حكم الاصل فسد القياس والمعترض بالمخالفة في ذلك يجاب
من جهة المستدل ببيان الاتحاد مثاله ان يقيس الشافعي ظهار الذمي
على ظهار المسلم في حرمة وطي المرأة فيقول الحنفي الحرمة في المسلم
تنتهي بالكفارة والكافر ليس من اهل الكفارة اذ لا يمكنه الصوم منها
لفساد نيته فلا تنتهي الحرمة في حقه فاختلف الحكم فلا يصح القياس
فيقول الشافعي يمكنه الصوم بان يسلم ويأتي به ويصح اعتاقه
واطعامه مع الكفر اتفاقا فهو من اهل الكفارة فالحكم متحد والقياس
صحيح ص ولا يكون حكم الاصل اخرا ، وقيل الا الدليل اخـــرا
ش يشترط ان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم الفرع كقياس الوضوء على
التيمم في وجوب النية فان الوضوء تعبد به قبل الهجرة والتيمم انما
تعبد به بعدها اذ لو جاز تقدم حكم الفرع للزوم ثبوته حال
تقدمه من غير دليل وهو ممتنع نعم ان ذكر الزاما للخصم جاز كما قال
الشافعي للحنفية طهارتان انى يفترقان لتساوي الاصل والفرع في
المعنى وقيل يجوز ان كان لحكم الفرع دليل آخر متقدم لجواز ان يدلنا
الله تعالى على الحكم بادلة مترادفة كما تأخرت معجزات النبي صلى الله
عليه وسلم عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة وعلى هذا القياس
ابو الحسن البصري والامام الرازي وابن الصباغ
ص وليس شرطا للشيوخ الجلة ثبوت حكمه بنص جمـــلة
وشرط نفي نص او اجمـــاع موافق في الحكم دون نزاع
ش فيه مسئلتان الاولى الجمهور على انه لا يشترط ثبوت حكم الفرع

بنفي

نص عليه في الجملة وقال قوم يشترط ورود نص عليه في الجملة دون
التفصيل والقياس يدل على تفصيله قالوا ولولا ورود الشرع بميراث
الجد في الجملة لما استعمل الصحابة القياس في كيفية توريثه مع الاخوة
ورد بانهم قاسوا انت على حرام على الطلاق تارة وعلى الظهار اخرى
وعلى اليمين اخرى وليس فيه نص لا جملة ولا تفصيلا الثانية هل
يشترط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه او مجمعا عليه لما يوافقه
قال الغزالي والآمدي نعم نظرا الى ان الحاجة الى القياس انما تدعو عند
فقد النص والاجماع وان لم يقع مسئلة بعد بخلاف قول ابي عبدان
السابق ووافقهما من منع دليلين بحكم لو لو واحد واستدل لذلك
ايضا بقضية معاذ فانها تفهم امتناع القياس عند وجود النص
وقال الاكثرون فيما نقله الامام لا لان ادلة القياس مطلقة عن
اشتراط ذلك وفائدة القياس في معرفة العلة وقد وقع في جمع
الجوامع تناقض ذلك فقال اولا ولا يكون منصوصا بموافق خلافا
لمجوز دليلين ثم قال ولا يشترط انتفاء نص او اجماع يوافقه خلافا
للغزالي والآمدي وقد نبه شراحه على تناقضه في ذلك آخرهم الشيخ
جلال الدين فلذلك اوردت المسئلة واحدة وحكيت فيها الخلاف
بلا ترجيح اما نفي نص مخالف له فلا شك في اشتراطه في العمل به
وان لم يشترط في صحة القياس في نفسه
ص الرابع العلة عند اهل حق معرف وحكم الاصل
بها وقال الحنفي ثابت بالنص والسيف يقول الباعث
وهي المؤثر لذي اعتزال به وجعل الله للغزالي

ش الرابع من اركان القياس العلة وفى تعريفها اقوال احدها وعليه
اهل السنة انها المعرف للحكم اى تدل على وجوده لمعنى انها علامة
عليه ولا تؤثر فيه لان المؤثر هو الله فالاسكار علة اى علامة على
حرمة الخمر والنبيذ وعلى هذا اختلف هل حكم الاصل ثابت بها او بالنص
فاصحابنا على الاول والحنفية على الثانى لان النص هو المفيد للحكم
قلنا لم يفده بقيد كون محله اصلا يقاس عليه والكلام فيه والمفيد له
العلة اذ هى منشأ التعدية المحققة للقياس القول الثانى وعليه
الآمدى انها الباعث على التشريع بمعنى اشتمال الوصف على مصلحة
صالحة ان يكون المقصود للشارع من شرع الحكم وتبعه ابن الحاجب
قال ابن السبكى ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف
ولا نفسرها بالباعث ابدا وشدد النكير على من يفسرها بذلك لان
الرب تعالى لا يبعثه شئ على شئ ومن عبر من الفقها بالباعث اراد
انها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه ابى انتهى الثالث
وعليه المعتزلة انها المؤثر فى الحكم بذاته بناء على انه يتبع المصلحة
او المفسدة الرابع وعليه الغزالى انها المؤثر فيه لا بذاته ولكن
بجعل الله تعالى لها مؤثرة وزيفه الامام الرازى بان الحكم قديم
والعلة حادثة والحادث لا يؤثر فى القديم

ص وقد تجى دافعة او رافعه   او ذات الامرين بلا منازعه

ش الوصف المجعول علة اقسام احدها ان يكون دافعا للحكم فقط
كالعدة تدفع حكم النكاح من غير الزوج فى الابتداء ولا ترفعه فى
الاثناء كالوطئ بشبهه تعتد باقية على الزوجية الثانى ان يكون

رافعا له فقط كالطلاق يرفع الحل ولا يدفعه فانه لا يمنع النكاح بعده
الثالث ان يكون رافعا دافعا كالرضاع فانه يدفع حل النكاح ويرفعه
اذا طرا عليه

ص وصفا حقيقى ظاهرا منضبطا   او وصف عرف باطراد شرطا
كذا على الاصح وصفا لغوى   او حكم شرع لو حقيقيا نوى

ش العلة اقسام احدها ان يكون وصفا حقيقيا وهو ما يعقل بنفسه
من غير توقف على عرف او غيره كالطعم فى باب الربا فانه متعقل فى
نفسه مدرك بالحس وشرطه ان يكون ظاهرا لا خفيا منضبطا
يتميز عن غيره الثانى ان يكون وصفا عرفيا وشرطه ان يكون مطردا
لا يختلف بحسب الاوقات والا لجاز ان لا يكون ذلك العرف حاصلا فى
زمنه صلى الله عليه وسلم فلا يجوز التعليل به ومثل للمطرد بالشرف
والخسة فى الكفاءة الثالث ان يكون وصفا لغويا كتعليل حرمة
النبيذ بانه يسمى خمرا كالمشتد من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة
بالقياس وقيل لا يجوز تعليل الحكم الشرعى بالامر اللغوى الرابع
ان يكون حكما شرعيا سواء كان المعلول حكما شرعيا ايضا او
حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد
وقيل لا يجوز التعليل به لان الحكم معلول فلا يكون علة ورد بان
العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع ان يعرف حكم حكما او غيره وقيل ان
كان المعلول حكما شرعيا جاز التعليل به او حقيقيا فلا

ص بسيطة او ذات تركيب وفى   ثالث الزيد عن الخلف نفى

ش تنقسم العلة الى بسيطة وهى ما لا جزء لها كالاسكار ومركبة وهى

التي لها جزء كالقتل العمد العدوان ومنع التعليل بالمركبة قوم قال ابن
السبكي وامثلته كثيرة وما ارى للمانع منه مخلصا الا ان يتعلق بوصف
منه ويجعل الباقي شروطا فيه ويؤول الخلاف حينئذ الى اللفظ وفي
ثالث يجوز التعليل بالمركب بشرط ان لا يزيد على خمسة اوصاف
قال الامام ولا اعرف لهذا الحصر حجة قال الشيخ جلال الدين وقد يقال
حجته الاستقراء من قائله

ص وشرط الالحاق بها ان يشتمل … لحكمة تبعثه ان يمتثل
وشاهد انصلح للاناطه … بها فربما قد ترى اشتراطه
مانعها وصف وجودي يخل … بالحكمة التي عليها تشتمل

ش للالحاق بالعلة شروط منها ان يشتمل على حكمة تبعث المكلف على
الامتثال للحكمة ويصلح شاهدا لاناطة الحكم بها كحفظ النفوس فانه
حكمة ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد العدوان فان
من علم انه اذا قتل اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه توطينا
لنفسه على تلفها وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولي الامر
على امتثال الامر الذي هو ايجاب القصاص بان يمكن كل منهما وارث
القتيل من الاقتصاص ويصلح شاهدا لاناطة وجوب القصاص
بعلته فيلحق حينئذ القتل بمثقل بالقتل بمحدد في وجوب القصاص
لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة وقد علم من اشتراط
اشتمال العلة على الحكمة المذكورة ان مانع العلة وصف وجودي
يخل بحكمتها كالدين على القول بانه مانع من وجوب الزكاة على المدين
فانه وصف وجودي يخل بحكمة العلة كوجوب الزكاة المعلل بملك

النصاب

النصاب وهي الاستغناء بملكه فان المدين ليس مستغنيا بملكه لاحتياجه
الى وفاء دينه به

ص وان يكون ضابطا لحكمة … وقيل قد يكون نفس الحكمة
ثالثها ان ضبطت وانحظلا … بالعدم الثبوت لن يعللا

ش من شروط الالحاق بالعلة ان يكون الوصف المعلل به ضابطا
لحكمة كالسفر في جواز القصر ولا يجوز كونه نفس الحكمة لانها المشروع
لها الحكم وعليه الامام والبيضاوي والثالث يجوز ان انضبطت لانتفاء
المحذور بخلاف ما اذا لم تنضبط كالمشقة واختاره الآمدي وابن
الحاجب والهندي وهل يجوز ان يكون عدميا والحكم ثبوتيا كتعليل
قتل المرتد لعدم اسلامه قولان احدهما وهو اختيار الآمدي
وابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع لا والثاني وعليه الامام الرازي
والبيضاوي والاكثر نعم لصحة قولنا ضرب فلان عبده لعدم
امتثال امره ويجري الخلاف فيما جزؤه عدمي لانه عدمي اما
تعليل العدمي بمثله او الثبوتي فجائز وفاقا كتعليل عدم صحة
التصرف بعدم العقل او بالاسراف تنبيه عقب في جمع الجوامع
المسألة بقوله والاضافي عدمي قال الشيخ جلال الدين هذا قول
المتكلمين قال لكن تقدم في مبحث المانع التمثيل للوجودي بالابوة
وهو صحيح عند الفقهاء نظرا الى انها ليست عدم شيء ومرجع القياس
اليهم فلا يناسب ان يقال فيه والاضافي عدمي انتهى فلذا حذفته
ووقع فيه نقل جواز التعليل بالعدمي عن الآمدي والمنع عن
الامام قال الشيخ جلال الدين وهو سهو انقلب عليه

ص وجاز تعليل بما لا نطلع ... نحن على حكمته فان قطع
بنفيها في صورة فالحجة ... يثبت فيها الحكم للمظنة
والجد لبون النفي والقاصرة ... قوم ابوها مطلقا مكابرة
وقيل لا منصوصة او مجمع ... والمرتضى جوازها وتنفع
في منع الالحاق وفي المناسبه ... تعرف واعتضاد نص صاحبه
وعند الامتثال اي لاجله ... يزداد اجرا فوق اجر فاعله
ولا تعد محل كونها محل ... حكم وخاص جزئه والوصف جل

ش يجوز التعليل بما لم نطلع على حكمته كتعليل الربويات بالطعم لانه لا يخلو عنها في نفس الامر فان قطع بانتفائها في بعض الصور وقال الغزالي وصاحبه محمد بن يحيى يثبت الحكم فيها للمظنة وقال الجد لبون لا يثبت اذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة مثاله من مسكنه على البحر فنزل منه في سفينة وقطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة يجوز له القصر في سفره هذا على راى الاول دون الثاني واما التعليل بالعلة القاصرة وهي التي لا تتعدى محل النص ففيها اقوال احدها المنع مطلقا سواء كانت منصوصة او مستنبطة حكاه القاضي عبد الوهاب في ملخصه الثاني المنع ان كانت مستنبطة والجواز في المنصوصة والمجمع عليها وعليه الحنفية وابو عبد الله البصري وبعض اصحابنا الثالث الجواز مطلقا وهو الصحيح وعليه مالك والشافعي واحمد واختاره الامام والآمدي واتباعهما وقول المانع انه لا فائدة لها لان الحكم في الاصل ثابت بغيرها وليس لها فرع لقصورها مردود بان لها فوائد احدها معرفة

المناسبة بين الحكم ومحله فيكون ادعى للقبول فان النفس الى ما تعرف علته اميل ثانيها انه اذا عرف قصورها عرف امتناع ان يلحق بذلك المنصوص عليه غيره ثالثها تقوية النص الدال على معلولها بان كان ظاهرا غير قاطع صرح به الامام في البرهان رابعها ذكره السبكي ان المكلف يفعل ذلك لاجل تلك العلة فيحصل له اجر قصد الفعل للامتثال واجر قصده للفعل لاجلها لفعله المامور به لكونه مامورا به وللعلة ومن صور العلة القاصرة ان يكون محل الحكم كتعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهبا وفي الفضة كذلك او جزؤه الخاص الذي لا يوجد في غيره كتعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما بخلاف العام في غيره كتعليله بخروج النجس من البدن او وصفه الخاص الذي لا يتصف به غيره كتعليل الربا في النقدين لكونهما قيم الاشيا بخلاف العام كتعليله في البر بالطعم ص وجوز التعليل في المنتخب ... عند ابي اسحق باسم لقب
وجزما المشتق والمبني ... من الصفات شبه صوري
ش يجوز التعليل بالاسم اللقب اعني الجامد كتعليل جريان الربا في النقدين بانهما ذهب وفضة وطهورية الماء لانه ماء والتراب بانه تراب ونجاسة بول ما يؤكل لحمه بانه بول كبول الآدمي هذا ما اختاره في جمع الجوامع تبعا للشيخ ابي اسحق الشيرازي واختار الامام فخر الدين المنع بل نقل الاتفاق عليه اذ لا اثر للاسم في الحكم واما المشتق من الفعل كالسارق والقاتل فيجوز التعليل به اتفاقا واما المأخوذ من الصفة كالابيض والاسود فهو من

علل الاشباه الصورية فمن احتج بالشبه الصوري احتج به ص

وجوز الحل بعلتين … بل ادعوا وقوعه بتين
وقيل في المنصوص لاما استنبطا … وعكسه يحكى ولكن غلطا
وقيل في تعاقب والمنعا … راى امام الحرمين شرعا
والآمدي القطع بامتناعه … عقلا اذ المحال في ايقاعه

ش في تعليل الحكم الواحد بعلتين مذاهب احدها وعليه الجمهور جوازه ووقوعه لان العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد كالبول واللمس والمس علل للمنع من الصلاة الثاني الجواز في العلة المنصوصة دون المستنبطة لان الاوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز ان يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف ما نص على استقلاله بالعلية وعلى هذا ابن فورك والغزالي والامام فخر الدين واتباعه الثالث عكسه وهو الجواز في المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الآتي بخلاف المستنبطة لجواز ان تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الاوصاف وهذا القول حكاه ابن الحاجب ولم يذكر في جمع الجوامع لقوله في شرح المختصر انه لم يره لغيره وقد نبهت على ذلك من زيادتي الرابع انه يجوز في التعاقب دون المعية للزوم المحال الآتي لها بخلاف التعاقب لان الذي يوجد فيه بالثانية مثلا مثل الاول لا عينه الخامس انه ممتنع شرعا مع جوازه عقلا وعليه امام الحرمين قال لانه لو جاز شرعا لوقع ولو نادرا لكنه لم يقع واجيب على تقدير تسليم اللزوم بمنع عدم الوقوع

السادس

السادس القطع بامتناعه عقلا مطلقا وعليه الآمدي وصححه في جمع الجوامع للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين فان الشيء باستناده الى كل واحد من علتين يستغني عن الاخرى فيلزم ان يكون مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين واجيب من جهة الجمهور بان المحال المذكور انما يلزم في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول فاما الشرعية التي هي معرفات مفيدة للعلم به فلا ومحل الخلاف في الواحد بالشخص اما الواحد بالنوع المختلف شخصا فيجوز تعدد العلل فيه بالاتفاق صرح به الآمدي والهندي كتعليل اباحة قتل زيد بردته وعمرو بالقصاص وخالد بالزنا بعد احصان وعلى المنع حيث قيل به في الاول ما اذكره المجيز من التعدد وقيل العلة فيه مجموع الامرين وقيل احدهما لا بعينه وقيل يتعدد الحكم ايضا فالحكم المستند الى واحد غير المستند الى آخر وان اتفقا نوعا

ص وجاز حكمان بعلة ولو … تضادا او المنع والفرق حكوا

ش هل يجوز تعليل حكمين بعلة واحدة فيه مذاهب احدها وهو الصحيح نعم سواء كان في الاثبات كالسرقة فانها علة للقطع زجرا للسارق حتى لا يعود ولغيره حتى لا يقع فيها وللتغريم جبرا لصاحب المال ام في النفي كالحيض علة لتحريم الصلاة والصوم والطواف والقراءة الثاني لا والثالث الجواز ان لم يتضادا كما تقدم والمنع ان تضادا كان يكون مبطلا لشيء مصححا لغيره كالتابيد علة لبطلان الاجارة وصحة البيع لان الشيء الواحد لا يناسب المتضادين

ص ومن شروطه كما تقررا … ان لا يرى ثبوتها مؤخرا

عن حكم الاصل عندنا وان لا   تعود بالابطال فيه اصلا
وان تعد عليه بالخصوص   لا بالعموم الخلف بالنصوص

ش من شروط الالحاق بالعلة وصرحت به لطول الفصل ان لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل لان المعرف للشئ لا يتأخر عنه ولم يشرطه قوم من اهل العراق فجوزوا تأخيرها كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته ومنها ان لا يعود على الاصل الذى استنبطت منه بالابطال لانه منشأها فابطالها له ابطال لها كتعليل الحنفية وجوب الشاة فى الزكاة بدفع حاجة الفقير فانه يجوز لاخراج قيمة الشاة وذلك مفض الى عدم وجوبها على التعيين بالتخيير بينها وبين قيمتها وهل يشترط ان لا يعود عليه بالتخصيص قولان للشافعى احدهما نعم والثانى لا مثال ذلك تعليل الحكم فى آية اولامستم النساء باللمس مظنة الاستمتاع فانه يخرج من النساء المحارم فلا ينقض لمسهن الوضوء كما هو اظهر قولى الشافعى والثانى ينقض علا بالعموم وتعليل الحكم فى حديث النهى عن بيع اللحم بالحيوان فانه بيع الربوى باصله فانه يقتضى جواز البيع بغير الجنس من ماكول وغيره كما هو احد قوليه ايضا لكن اظهرهما المنع نظرا للعموم والاختلاف الترجيح فى الفروع اطلق فى جمع الجوامع القولين وتبعته فى النظم ولا يشترط ان لا يعود عليه بالتعميم وفاقا كتعليل الحكم فى حديث الصحيحين لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان بتشويش الفكر فانه يشمل غير الغضب ايضا

ص وان مستنبطها ما ورد   معارضا بما ينافى وجدا

فى الاصل

فى الاصل لا الفرع لنا وان لا   تناف اجماعا ونصا يستلى
ولم يزد على الذى حواه   ان خالف المزيد مقتضاه
وان تكون ذات تعيين فلا   تعليل بالمبهم او وصفا جلا
غير مقدر وغير شامل   دليلها بحكم فرع حاصل
بجهة العموم والخصوص   والخلف فى الثلاث عن نصوص

ش من شروط الالحاق بالعلة ان لا يعارضها اذا كانت مستنبطة وصف ناف لمقتضاها موجود فى الاصل اذ لا عمل لها مع وجوده الا بمرجح ومثله ابن السبكى بقول الحنفى فى نفى التبييت فى رمضان صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل فيعارضه الشافعى فيقول صوم فرض فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة قال الشيخ جلال الدين وهو مثال للمعارض فى الجملة وليس منافيا ولا موجودا فى الاصل قيل ويشترط ايضا ان لا يكون المنافى موجودا فى الفرع لان المقصود فى ثبوتها ثبوت الحكم فى الفرع ومع وجود المنافى فيه المستند الى قياس آخر لا يثبت ومثله ابن السبكى بقولنا فى مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعارض مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف قال الشيخ جلال الدين وهو مثال للمعارض فى الجملة وليس منافيا قالوا انما ضعفوا هذا الشرط وان لم يثبت الحكم فى الفرع عند انتفائه لان الكلام فى شروط العلة وهذا شرط لثبوت الحكم فى الفرع كما تقدم فى قوله وتقبل المعارضة فيه الى آخره ولا يقدح فى صحة العلة فى نفسها وخرج بالمنافى غيره فلا يشترط انتفاؤه ومن شروط الالحاق ايضا ان لا يخالف العلة نصا ولا اجماعا لانهما يقدمان على القياس

كقول الحنفي المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على
بيع سلعتها فانه مخالف لحديث ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل وكقياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب بجامع
السفر المشق فانه مخالف للاجماع على وجوب ادائها عليه ومن شروط
الالحاق ايضا ان لا يتضمن العلة زيادة على النص ان نافت الزيادة
مقتضاه بان يدل النص على علية وصف ويزيد الاستنباط قيدا فيه
منافيا للنص فلا يعمل بالاستنباط لان النص مقدم عليه ومنها ان تكون
العلة وصفا معينا لانها منشأ التعدية فكذا منشأ المحقق له وقيل يجوز
ان يكون وصفا مبهما ومنها ان لا تكون وصفا مقدرا اى مفروضا لا
حقيقة مشتركا بين المقيس والمقيس عليه لحصول المقصود به له
كتعليل جواز التصرف بالبيع ونحوه بالملك الذى هو معنى مقدر
وجوز الفقهاء التعليل به ومنها ان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه
او خصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل كحديث
مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجة
في اثبات ربوية التفاح الى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء
عنه بعموم الحديث وكحديث ابن ماجة من قاء او رعف فليتوضأ
فانه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا حاجة للحنفي
الى قياس القئ او الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء
بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث وقيل لا
يشترط ذلك لان الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب الغاؤه
لجواز دليلين على مدلول واحد

ص

ص وليس يشترط كونها في الفرع ... او حكم الاصل ثابتا بالقطع
ولا انتفاء مذهب الصحابي ... مخالفا لها على الصواب

ش لا يشترط كون العلة في الفرع موجودة على وجه القطع ولا كون
حكم الاصل ثابتا بالقطع ايضا من كتاب او سنة متواترة بل يكفي
الظن بهما لانه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل وقيل يشترط ذلك
لان الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل فلا يكفي ولا يشترط
ايضا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي للعلة لان قوله ليس بحجة
وعلى تقدير حجيته فليس ارجح من القياس وقيل يشترط ذلك

ص اما انتفا المعارض فمبني ... على جواز علتين اعني
وصفها يصلح لا منافي ... لكن يؤول الامر لاختلاف
كالطعم مع كيل ببر لم ينافي ... وفي كتفاح يؤول للخلاف

ش تقدم اشتراط انتفاء المعارض المنافي عن العلة واما غير المنافي
فاشتراطه مبني على جواز التعليل بعلتين ان جوزناه وهو رأي
الجمهور لم نشترطه والا اشترطناه والمراد بالمعارض المذكور وصف
صالح للعلية كصلاحية المعارض بفتح الراء والم يكن مثله من كل
وجه غير مناف له بالنسبة الى الاصل لكونه لا تناقض بينهما ولا تضاد
ولكن يؤول الامر الى الاختلاف بين المتناظرين في الفرع وذلك
كالطعم مع الكيل في البر فان كلا منهما صالح لعلية الربا فيه ولا
تنافي بينهما بالنسبة اليه ويؤول الامر الى الاختلاف بين المتناظرين
في التفاح فعند المعلل بالطعم هو ربوي كالبر وعند المعلل
بالكيل ليس بربوي فيحتاج كل في ثبوت مدعاه من احد الوصفين

الى ترجيحه على الآخر

ص وليس نفي الوصف عن فرع لزم   معترضا وقيل الزم والتزم
ثالثها ان ذكر الفرق و لا   ابداء اصل شاهد فيما اعتلا

ش لا يلزم المعترض نفي الوصف الذي عارض به عن الفرع بان يقول
مثلا فيما تقدم وليس الكيل موجودا في التفاح لحصول مقصوده من
هدم ما جعله المستدل العلة بمجرد المعارضة وقيل يلزمه ذلك ليفيد
انتفاء الحكم عن الفرع الذي هو المقصود وقيل ان صرح بالفرق بين
الاصل والفرع في الحكم فقال مثلا لا ربا في التفاح بخلاف البر وعارض
علية الطعم فيه لزمه ذلك لالتزامه اياه بتصريحه بالفرق فعليه
الوفاء به وان لم يلزمه ابتداء بخلاف ما اذا لم يصرح به ولا يلزمه
ايضا ابداء اصل يشهد لما عارض به بالاعتبار لان حاصل اعتراضه
نفي الحكم في الفرع لعدم العلة او صد المستدل عن التعليل بذلك
الوصف لجواز تأثير هذا ولم يدع علية ما ابداه حتى يحتاج لشاهد
اصل وقيل يلزمه ذلك حتى تقبل معارضته كان يقول العلة في
البر الطعم دون القوت به بدليل الملح فالتفاح مثلا ربوي ص

للمستدل الدفع للموارد به   بالمنع والقدح وبالمطالبه
بكونه مؤثرا او شبه   ان لم يكن سبر وتقسيم به
وبيان ان ماعداه في   صورة استقل لو هذا ينفي
بظاهر عام اذا لم يعترض   تعميمه وان يقل للمعترض
قد ثبت الحكم بها مع انتفا   وصفك فالدفع بهذا ما كفى
ان لم يكن مع ذاك وصف المستدل   وقيل مطلقا وقال عليه ينخزل

ش للمستدل دفع المعارضة باوجه احدها المنع اي منع وجود
الوصف المعارض به في الاصل كان يقول لمن دفع معارضة القوت
بالكيل في شيء كالجوز لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن
النبي صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذاك موزونا او معدودا ثانيها
القدح في علية الوصف المعارض به ببيان انه خفي او غير منضبط
او عدمي او غير ذلك من مفسدات العلة ثالثها ان يطالب المعترض
ببيان تأثير الوصف الذي ابداه ان كان مناسبا او شبهه ان كان
غير مناسب ويختص هذا الوجه بما اذا لم يكن الطريق الذي اثبت
به المستدل الوصف سبرا او تقسيما فاذا كان كذلك فليس له
المطالبة بالتأثير فان مجرد الاحتمال كاف في دفع السبر فعليه
بيان الحصر فيما ذكره بطريقه واعادة الباء هي الباقية في النظم واصله
لدفع ايهام عود الشرط لما قبله ومن امثلته ان يقال لمن عارض
القوت بالكيل لم قلت ان الكيل مؤثر رابعها ان يبين ان ماعدى
الوصف الذي ذكره المعترض مستقل في صورة من الصور اما باجماع
او بنص ظاهر فيبطل به كونه وصف المعارضة موضع التعليل
لئلا يلزم الغاء المستقل واعتبار غيره وشرط هذا الوجه ان لا
يتعرض المستدل للتعميم فان تعرض له فقال لنا حديث الطعام
بالطعام فثبت ربوية كل مطعوم خرج عما نحن فيه من القياس
الذي هو بصدد الدفع عنه الى النص واعادة الباء هنا في النظم
واصله لاختصاصه بالشرط كما تقدم ولو قال المستدل للمعترض
ثبت الحكم في هذه الصورة مع انتفاء وصفك الذي عارضت به

وصفي عنها لم يكف ذلك فى الدفع ان لم يكن وصف المستدل موجودا
فيهما مع انتفاء وصف المعترض عنها لاستوائهما في انتفاء وصفهما فان
وجد وصف المستدل فيها كفى في الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم
بعلتين وقيل لا يكفي مطلقا وان وجد فيها وصف المستدل بناء على
جواز التعليل بعلتين وقال ابن السبكي في جمع الجوامع عندى ان
المستدل ينقطع بما قاله لاعترافه فيه بالغاء وصفه حيث ساوى
وصف المعترض فيما قدح هو به فيه

ص ثم اذا معترض ابدى خلف   ملغى فذا تعدد الوضع عرف
فائدة الالغاء زالت الا   ان يلغي المبدى من استدلا
لا بقصوره وضعف المعنى   ان سلم المظنة الذ تعنى
وقيل يكفي فيهما وهل كفى   رجحان وصف المستدل اختلفا

ش اذا ابدى المعترض في الصورة التى الغى فيها المستدل وصفه وصفا
آخر يخلف الوصف الذى الغاه المستدل ويقوم مقامه سمي ذلك
تعدد الوضع لتعددها وضع اى بنى عليه الحكم عليه من وصف
بعد آخر وزالت بما ابداه فائدة الالغاء الذى حصل من المستدل
من سلامة وصفه عن القدح فيه مثاله قولنا في تأمين العبد
حربيا امان مسلم عاقل فيصح كالحر فيدعى المعترض ان الحرية
جزء علة وان العلة امان المسلم العاقل الحر فان الحرية مظنة
الفراغ للنظر فيلغيها المستدل بالماذون له فى القتال فان
الحنفية وافقونا على صحة امانه فيقول المعترض خلف الاذن
الحرية في هذه الصورة فان الاذن مظنة لبذل الوسع في النظر

اذلا شاغل

اذ لا شاغل له فان عاد المستدل والغى الخلف ايضا بما يخرجه عن
درجة اعتباره لم تزل فائدة الغائه الاول وله الالغاء حينئذ
باى طريق الا طريقين احدهما دعوى الخلف قاصرة فان قصوره
لا يخرجه عن صلاحية العلة لجواز التعليل بالقاصرة وقيل له
الالغاء به بناء على امتناع التعليل بها الثانى دعوى ضعف المعنى
في الوصف الذى عارضه مع تسليمه وجود المظنة لان ضعف معناه
لا يضر بعد ثبوت المظنة التى بها التعليل وقيل يكفي بناء على انه
يؤثر في المظنة وهل يكفي في دفع المعارضة رجحان وصف
المستدل على الوصف الذى ابداه المعترض بوجه من وجوه
الترجيح لكونه انسب منه او اشبه فيه قولان بناء على التعليل
بعلتين ان جوزناه لم يكف لجواز ان يكون كل من الوصفين
علة وان لم يجوزه كفى وقد رجح ابن الحاجب الاول بناء على
ترجيح الجواز وابن السبكي الثانى بناء على ترجيح المنع

ص وباختلاف الجنس للحكمة قد   ياتى اعتراض مع كونه اتحد
ضابط اصله وفرع فيصار   لحذفه خصوصه عن اعتبار

ش قد يتحد الضابط المذكور في الاصل والفرع ومع ذلك
فيعترض بان جنس المصلحة فيهما مختلف كقولنا في اللواط ايلاج
فرج فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيوجب الحد كالزنا
فيعترض بان الضابط وان اتحد فيهما لكن الحكمة مختلفة فان
حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع
اختلاط الانساب فيتفاوتان في نظر الشرع فيناط الحكم باحدهما

دون الاخرى ويجاب عن ذلك بحذف خصوص الاصل وهو اختلاط الانساب في هذا المثال عن درجة الاعتبار بطريق من الطرق فتبقى العلة القدر المشترك

ص وان تك العلة فقد شرطا او وجود مانع فجلهم راؤوا
يلزم من ذاك وجود المقتضى والفخر والسبكي ذا لا يرتضى

ش اذا كانت علة انتفاء الحكم فقد شرط كانتفاء وجوب رجم البكر لعدم الاحصان الذي هو شرط وجوب الرجم او وجود مانع كانتفاء وجوب القصاص على الاب لمانع الابوة فهل يلزم من ذلك وجود المقتضي الجمهور نعم ومنهم الآمدي اذ لو جاز انتفاؤه كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه لا لما فرض من فقد الشرط او انتفاء المانع والامام فخر الدين وتبعه في جمع الجوامع لا لجواز ان يكون له ايضا لجواز دليلين على مدلول واحد ص مسالك العلة

الاول الاجماع فالنص العلى مثل لعلة كذا ثم يلي
لسبب وبعده من اجل فكي ومعها اذ والظاهر اتى
كاللام فاللام اضمر فالبا فالفا من شارع فمن فقيه يلفى
راو فغيره ومنه فاقتفى ان واذ وما مضى في الاحرف

ش المراد بمسالك العلة الطرق الدالة على كون الوصف علة فاولها الاجماع كالاجماع على ان العلة في حديث الصحيحين لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر ص وقدم على النص كما صنع ابن الحاجب لتقدمه عليه عند التعارض وعكس البيضاوي لان النص اصل الاجماع الثاني النص وهو قسمان

صريح

صريح ويعبر عنه بالقاطع كما فعل البيضاوي وهو ما لا يحتمل غير العلية بان دل عليها بالوضع من غير احتياج الى نظر واستدلال وهو مراتب اعلاها ان يرد في النص لعلة كذا ويليه ان يقال لسبب كذا ويليه من اجل كذا لقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستئذان من اجل البصر ويليه كي نحو كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي انما جعل الفيء للمذكورين كيلا يتداوله الاغنياء فيحرم منه الفقراء وفي مرتبتها اذن كحديث سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن وظاهر وهو ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا وهو مراتب اعلاها اللام ظاهرة نحو انزلناه اليك لتخرج الناس الآية ثم مقدرة قال في منع الموانع لا ريب في ان المقدر دون الملفوظ نحو ولا تطع كل حلاف مهين الى قوله ان كان ذا مال وبنين اي لان ثم الباء نحو فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات ثم الفاء في كلام الشارع نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا تخمروا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا ثم في كلام الراوي الفقيه نحو حديث ابي داود عن عمران ابن حصين سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ثم في كلام الراوي غير الفقيه وظاهر عبارة شارح جمع الجوامع اختصاص قوله في كلام الشارع وما بعده بالفاء وصرح في منع الموانع بخلافه فقال قولنا في كلام الشارع اشارة الى ان هذه الالفاظ اختلفت مراتبها في انفسها كذلك اختلفت

كما

بحسب وقوعها في كلام القائلين قال وزعم الآمدي ان الوارد في
كلام الله تعالى اقوى من الوارد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم
والحق واياه ذكر الصفي الهندي مساواتهما لعدم احتمال تطرق الخطأ
فيهما فلذلك عبرنا بالشارع انتهى وان لم يكن المذكورات صرايح
لمجيئها لغير التعليل كالعاقبة في اللام والتعدية في الباء ومجرد
العطف في الفاء ومن الظاهر ان المكسورة المشددة نحو رب لا تذر
على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم الآية واذ نحو ضربت
العبد اذ اساء اي لاسائته وما مضى في مبحث الحروف انه يرد
للتعليل وهو بيد وحتى وعلى وفي ومن قال الشيخ جلال الدين وانما
فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون ص

الثالث الايما اقتران الوصف ... اللفظ لامستنبط مع خلف
بالحكم اياكان لولم يكن ... معللا كان بعيد المقترن
كحكمه بعد سماع وصف ... اوذكره في الحكم وصفا منفي
مفاده لولم يكن تعليلا ... وبين حكمين اتى تفصيلا
بوصف او بشرط او باستثنا ... اوغاية اونحوما لكنا
وكونه قد رتب الحكم على ... وصف ومن مفوت قد حظلا
وليس شرطا ان يناسب الذي ... اومى اليه الحكم في القول الشذي

ش الثالث من مسالك العلة الايماء وهو اقتران الوصف بحكم لو لم
يكن ذلك الوصف من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم به لكان
ذلك الاقتران بعيدا تنزه عنه فصاحة الشارع بوضعه الالفاظ
مواضعها ثم الوصف قد يكون ملفوظا به وسيأتي امثلته وقد

يكون مستنبطا نحو لا تبيعوا البر بالبر الا مثلا بمثل فالوصف الذي نيط
به الحكم وهو الطعم عند القائل به ليس منصوصا بل هو مستنبط والحكم
قد يكون ايضا ملفوظا وسيأتي ومستنبطا نحو واحل الله البيع فالحكم
وهو الصحة مستنبط من الحل لا ملفوظ وقد شرط في جمع الجوامع التلفظ
في الوصف ولم يشترطه في الحكم وعليه الصفي الهندي وقيل يشترط فيهما
وقيل لا يشترط فيهما ثم الايماء خمسة اقسام احدها ان يحكم الشارع
بحكم عقب علمه بصفة اتصف بها المخاطب فيظن ان تلك الصفة
علة لذلك الحكم كحديث ابن ماجة في قصة الاعرابي واقعت اهلي في
نهار رمضان فقال اعتق رقبة فامره بالاعتاق بعد ذكر الوقاع
يدل على انه علة له والا لخلا السؤال عن الجواب وذلك بعيد فيقدر
السؤال في الجواب فكانه قال واقعت فاعتق الثاني ان يذكر الشارع
وصفا لو لم يكن علة للحكم لم يكن لذكره فائدة كحديث لا يحكم احد
بين اثنين وهو غضبان فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب
المشوش للفكر يدل على انه علة له والا لخلا ذكره عن الفائدة
وذلك بعيد الثالث ان يفرق الشارع بين حكمين بصفة سواء
ذكر القسمين كحديث للفرس سهمان وللراجل سهم فتفريقه بين
هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما كان
بعيدا او احدهما كحديث القاتل لا يرث اي على خلاف غيره المعلوم
ارثه فتفريقه بين عدم الارث المذكور وبين الارث المعلوم بصفة
القتل المذكور مع عدم الارث لو لم يكن لعليته له كان بعيدا او بشرط
كحديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر

والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء
يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا
بيد فالتفريق بين منع المبيع في هذه الاشياء متفاضلا وبين جوازه
عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف للجواز كان بعيدا او
بغاية نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن اى فاذا طهرن فلا منع من قربانهن
فتفريقه بين المنع من القربان في الحيض وبين جوازه في الطهر
لو لم تكن لعلية الطهر للجواز كان بعيدا او باستثناء نحو فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون اى الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن
فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه
لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء كان بعيدا او باستدراك نحو لا
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالايمان وبين المؤاخذة بها عند
تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة كان بعيدا الرابع
ان يترتب الحكم على الوصف نحو اكرم العلماء فترتيبه الاكرام على العلم
لو لم يكن لعلية العلم له كان بعيدا الخامس ان يمنع الشارع من
فعل قد يفوت ما طلبه قبل ذلك نحو فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذى قد يفوتها لو لم
يكن لمظنة تفويتها كان بعيدا ثم الاكثر على انه لا يشترط في التعليل
بالايماء ان يكون الوصف المومى اليه مناسبا للحكم بناء على ان
العلة بمعنى المعرف وقيل يشترط بناء على انها بمعنى الباعث
ص الرابع التقسيم والسبر وذا حصرك الاوصاف وابطال الذى بلغ

ليس بصالح فبقى الباقى الخصر ويكتفى فيه بقول من نظر
بحثت والاصل العدم فلم اجد وظنه يكفيه اعنى المجتهد
والحصر والابطال حيث عنا قطعا فقطعى والا ظنى
وهو لدى الاكثر للمناظر مع الخصوم حجة والناظر
تالنها الناظر والرابع ان ليس في تعليله منازع
ش الرابع من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو ان تحصر الاوصاف
التى اشتمل عليها الاصل المقيس عليه ثم يبطل منها ما لا يصلح للتعليل
فيتعين الباقى للعلية والسبر في اللغة الاختبار والتقسيم متقدم في
الوجود عليه لانه اولا يعدد الاوصاف التى يتوهم صلاحيتها للتعليل
ثم يسبرها اى يختبرها ليميز الصالح للتعليل من غيره فلذا كان
تقديم التقسيم في اللفظ كما في النظم اولى من تقديم السبر كما في جمع
الجوامع ثم ان اقام المستدل دليلا على الحصر دائرا بين النفى
والاثبات فهو اكمل كقولنا ولاية الاجبار في النكاح اما ان لا تعلل
او تعلل بالبكارة او بالصغر او غيرهما وعدم التعليل والتعليل
بغيرهما باطلان بالاجماع والدليل على بطلان التعليل بالصغر
انه يقتضى اجبار الصغيرة الثيب ويرده حديث مسلم الثيب احق
بنفسها فتعين تعليله بالبكارة وان لم يقم دليلا حاصرا فيكتفى
فيه بقوله بحثت فلم اجد في الاصل غير ما ذكرته من الاوصاف
والاصل عدم سواها فيقبل منه ذلك لعدالته مع اهلية النظر
ويندفع به عنه منع الحصر هذا في المناظر اما المجتهد الناظر لنفسه
فانه يرجع في حصر الاوصاف الى ظنه فيأخذ به ولا يكابر نفسه ثم ان

كان الحصر في الاوصاف المذكورة وابطال ماعدى الوصف المدعى
عليته قطعيين فالتعليل بالباقي من الاوصاف قطعي وان كانا
ظنيين او احدهما قطعي والآخر ظني فالتعليل ظني وهل الظني حجة
فيه مذاهب احدها وعليه الاكثر نعم للناظر والمناظر لوجوب العمل
بالظن والثاني ليس بحجة لهما لجواز بطلان الباقي والثالث حجة
للناظر دون المناظر لان ظنه لا يقوم حجة على خصمه واختاره
الآمدي والرابع حجة لهما ان اجمع على ان حكم الاصل معلل في
الجملة حذرا من اداء بطلان الباقي الى خطأ المجمعين والا فلا
واختاره امام الحرمين

ص فان بوصف زائد الخصم يجي   بيانه الصلوح لم يكلف
والمستدل لانقطاع خر له   حتى اذا يعجز عن ان يبطله
وحيث ابطلا سوى وصفين   فليكفه التردد بين ذين

ش اذا ابدى المعترض بعد حصر المستدل الظني وصفا زائدا على
اوصافه لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل لان بطلان الحصر
الحصر بابدائه كافية الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال
التعليل به ولا ينقطع المستدل بمجرد ابدائه حتى يعجز عن ابطاله
لان غاية ابدائه منع لمقدمة الدليل والمستدل لا ينقطع بالمنع
ولكن يلزمه دفعه ليتم دليله فيلزمه ابطال الوصف المبدى عن
ان يكون علة فان عجز عن ابطاله انقطع فان اتفق المتناظران
على ابطال ما عدى وصفين من اوصاف الاصل واختلفا في ايهما
العلة كفى المستدل في السبر والتقسيم الترديد بينهما من غير احتياج

الضم

الى ضم ماعداهما اليهما لاتفاقهما على ابطاله فيقول العلة اما هذا
او ذاك لا جائز ان يكون ذاك لكذا فيتعين ان يكون هذا ص
من طرق الابطال ان يبينا   للخصم ان الوصف طرد لو هنا
وانه لم تظهر المناسبه   فيه ويكفي لم اجد مناسبه
من بعد بحث فان الخصم ادعى   ان كذاك وصفه الذي دعى
فماله بيانها للانتقال   بل رجح السبر بتكثير المحال
ش من طرق ابطال علية الوصف الذي زاده المعترض بيان انه
طردي اي علم من الشرع الغاؤه اما في جميع الاحكام كالطول والقصر
فانه لا اعتبار بهما في شيء من الاحكام لا في القصاص ولا الارث
ولا الكفارة ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل بهما حكم اصلا واما في
ذلك الحكم بخصوصه وهو معنى قوله لو هنا كالذكورة والانوثة
في العتق فانهما لم يعتبرا فيه فلا يعلل بهما شيء من احكامه وان
اعتبرا في الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح ومن طرقه
ايضا ان لا يظهر مناسبته للحكم ويكفي في ذلك قول المستدل بحثت
فلم اجد ما يوهمها فيقبل لعدالته مع اهلية النظر فان ادعى المعترض
ان الوصف الذي اعتبره المستدل كذلك اي لا يظهر فيه مناسبة
فليس للمستدل بيان مناسبته لانه انتقال من طريق السبر الى طريق
المناسبة والانتقال يؤدي الى الانتشار ولكن يرجح سبره على سبر
المعترض فان يبين ان سبره موافق لتعدية الحكم وسبر المعترض
قاصر والمتعدي ارجح من القاصر
ص الخامس الاخالة المناسبة   وسم تخريج المناط كاسبه

تعيينه لعلة بإبـــداء مناسب مع اقتران وقصدا

ش الخامس من مسالك العلة المناسبة وتسمى ايضا الاخالة بكسر الهمزة لان بها يخال اى يظن ان الوصف علة ويسمى استخراجها تخريج المناط لانه ابداء ما نيط به الحكم اى علق عليه وتخريج المناط تعيين العلة بابداء مناسبة بينها وبين الحكم مع اقتران اى مقارنة الحكم للوصف كالاسكار فانه علة تحريم الخمر استنبط لانه لازالته العقل المطلوب حفظه يناسب التحريم وقد اقترن به فى حديث كل مسكر حرام وقيد الاقتران زاده فى جمع الجوامع على ابن الحاجب قال الشيخ ولى الدين وهو لبيان اعتماد المناسبة لا لتحقيق ماهيتها فانهم يقولون المناسبة مع الاقتران دليل العلية فلو دخل الاقتران فى ماهية المناسبة لم يصح ذلك وزاد ايضا قوله والسلامة من القوادح ولا حاجة اليه لان كل مسلك لا يتم بدونها ثم هذا الحد فى جمع الجوامع لتخريج المناط قال الشيخ جلال الدين وهو اقعد من جعل ابن الحاجب له حدا للمناسبة

ص تحقق استقلاله بنفى ما   سواه بالسبر وما فيه لا يما
فى العرف فعل العقلاء المناسب   وقيل بل دافع ضر جالب
وقيل ما تلقاه بالقبول   حين عرضته على العقول
وقيل وصف ظاهر له انضباط   يحصل عقلا اذ به الحكم يناط
صالح ان يكون للشرع قصده   من جلب اصلاح ودفع مفسده
فان يكن لم ينضبط او ما ظهر   فلازم وهو المظنة اعتبر ص

تحقق استقلال الوصف المناسب فى العلية يكون بعدم ما سواه بطريق

السبر

بلغ

بالخلاف فيها وتقدم المطردة فقط على المنعكسة فقط لان ضعف الثانية بعدم الاطراد اشد من ضعف الاولى بعدم الانعكاس وفى المتعدية والقاصرة اقوال احدها تقديم المتعدية لانها افيد بالالحاق بها والثانى القاصرة لان الخطأ فيها اقل والثالث هما سواء لتساويهما فيما انفردت به من الالحاق فى المتعدية وعدمه فى القاصرة وفى الاكثر فروعا من المتعدية مع الاقل فروعا منها قولان من رجح المتعدية رجح الاكثر فروعا ومن رجح القاصرة رجح الاقل ولا يأتى هذا القول بالتساوى لانتفاء علته تنبيه ذكر فى جمع الجوامع تقديم الباعثة على الامارة وقد ذكره ابن الحاجب وقال ابن السبكى فى شرحه لقائل ان يقول العلة ابدا اما بمعنى الباعث او الامارة او المؤثر على ما سبق الخلاف فيه اما انها تارة بمعنى الباعث وتارة بمعنى الامارة فلم يقل به احد انتهى فلذا اسقطته

ص وفى حدود الشرع قدم ملتزم   الاعرف الذاتى الصريح والاعم
قيل الاخص ووفاق النقل صح   وما الطريق لاكتسابه رجح

ش هذه مرجحات الحدود وهى اما عقلية كحدود الماهيات او شرعية كحدود الاحكام وهى المراد هنا فيقدم منها الاعرف على الاخفى لانه افضى الى المقصود التعريف منه والذاتى على العرضى لان التعريف به يفيد الحقيقة بخلاف الثانى والتصريح من اللفظ على ما فيه تجوز او اشتراك لتطرق الخلل الى التعريف بالثانى والاعم على الاخص لان التعريف بالاعم اكثر فائدة لكثرة المسمى فيه وقيل يرجح الاخص اخذا بالمحقق فى الحدود والموافق للنقل السمعى او اللغوى على غيره لان التعريف بما يخالفهما انما يكون لنقل عنهما والاصل عدمه وما كان طريق اكتسابه ارجح لكونه

قطعيا وطريق اكتسابه الآخر ظنيا لان الظن بصحة الاول اقوى
ص وليس للمرجح انحصار   وفوق الظن له مثار
ش المرجحات لا تنحصر لكثرتها جدا ومرجعها الى غلبة الظن وقوته

ص الكتاب السابع في الاجتهاد

بذل الفقيه الوسع في تحصيل   ظن بالاحكام من الدليل
ش الاجتهاد لغة بذل الوسع فيما فيه كلفة وهو مأخوذ كما قال الماوردي من جهاد النفس وكدها في طلب المراد وفي الاصطلاح بذل الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم كذا في جمع الجوامع زاد ابن الحاجب شرعي والمراد ببذل الوسع بذل تمام الطاقة في النظر في الادلة بحيث تحس النفس بالعجز عن الزيادة فخرج بذل غير الفقيه وبذل الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي والمراد بالفقيه هنا المتهيئ للفقه مجازا شائعا ويكون بما يحصله فقيها حقيقة قال الشيخ جلال الدين والظن المحصل هو الفقه المعرف في اوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الى آخره قال فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان احسن فلذا عبرت به ولا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعي لافهام لفظ الفقيه ذلك والا لم يكن له معنى
ص ثم الفقيه اسم على المجتهد   البالغ العاقل والعقل احد
ملكة يدرك معلوم بها   وقيل الادراك وقيل ما انتهى
الى الضروري فقيه النفس لو   ينفي القياس لو جليا قدرا او
يدري دليل العقل والتكليف به   حل من الالات وسطى رتبه
من لغة والنحو والمعاني   وفي اصول الفقه والبيان
ومن كتاب والاحاديث الذي   يختص لاحكام بدون حفظ ذي

وحقق

بلغ

وحقق السبكي ان المجتهد   من هذه ملكة له وقد
احاط بالمعظم من قواعد   حتى ارتقى للفهم للمقاصد
وليعتبر قال لفعل الاجتهاد   لا كونه وصفا غدا في الشخص باد
ان يعرف الاجماع كي لا يخرقا   وسبب النزول قلت اطلقا
وناسخ الكل ومنسوخ وما   صح والاحاد مع ضدهما
وحال راوي سنة ونكتفي   الآن بالرجوع للمصنف
لا الفقه والكلام والحرية   ولا الذكورة ولا العدالة
ش الفقيه والمجتهد اسمان يطلقان بمعنى واحد فكل منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر ويعتبر فيه اوصاف احدها البلوغ لان غيره لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله ثانيها العقل لان غيره لا تمييز له يهتدي به لما يقوله حتى يعتبر وفي حد العقل ثلاثة اقوال احدها انه ملكة اي هيئة راسخة في ~~العقل~~ النفس يدرك بها المعلوم والثاني انه نفس الادراك سواء كان ضروريا او نظريا وهو محكي عن الاشعري وحكاه الاستاذ ابو اسحاق عن اهل الحق قالوا واختلاف الناس في العقول لكثرة العلوم وقلتها والثالث انه الادراك الضروري فقط وعليه القاضي ابو بكر بخلاف النظري لصحة الاتصاف بالعقل مع انتفائه الوصف الثالث ان يكون فقيه النفس اي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام بحيث يكون له قدرة على التصرف لان غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد قال الغزالي اذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها ككلامه في مسألة سمعها فليس بفقيه وهل يقدح فيه انكار القياس الاصح لا لان ذلك لا يخرجه عن فقاهة النفس وقال القاضي ابو بكر وامام

الحرمين نعم لا يخرجه والثالث ان انكر الجلي قدح او الخفي فقط فلا وعليه ابن
الصلاح ويترتب على ذلك انه هل يقدح خلاف الظاهرية في الاجماع اولا
الوصف الرابع ان يكون عارفا بالدليل العقلي وهو البراءة الاصلية
وبانا مكلفون بالتمسك به مالم يرد ناقل عنه الخامس ان يكون متوسطا
في معرفة الآلات في اللغة والنحو اعرابا وتصريفا واصول الفقه والمعاني
والبيان لتوقف الاستنباط عليها اما الاصول فلانه به تعرف كيفيته
واما الباقي فلانه لا يفهم المراد من المستنبط منه الا به لانه عربي بليغ
وعلم من التوسط انه لا يكفي في ذلك الاقل ولا يشترط بلوغه الغاية
في ذلك والتبحر فيه وقال الاستاذ يجب التبحر في الحروف التي تختلف عليها
المعاني ويكتفي بالتوسط فيما عداها ويجب في معرفة اللغة الزيادة على
التوسط حتى لا يشذ عنه المستعمل في الكلام في غالب اللغة واما في اصول
الفقه فكل ما كان اكمل في معرفته كان اتم في اجتهاده السادس ان يعرف
من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام لان ذلك هو المستنبط منه فلا
يشترط العلم بجميعها وقد قيل ان آيات الاحكام قيل خمسمائة آية قيل
وذلك مشكل لان تمييز آيات الاحكام من غيرها متوقف على معرفة
الجميع ولا يمكن المجتهد تقليد غيره في تمييزها والقرائح تتفاوت في استنباط
الاحكام قال الغزالي ويكفيه من السنة ان يكون عنده اصل مصحح يجمع
احاديث الاحكام كسنن ابي داود ومعرفة السنن للبيهقي او اصل وقعت
العناية فيه بجمع احاديث الاحكام ويكتفي منه بمعرفة مواقع كل باب
فيراجعه وقت الحاجة قال النووي والتمثيل بابي داود لا يصح لانه لم
يستوعب الصحيح من احاديث الاحكام ولا معظمه وكم في الصحيحين

من حديث

من حديث حكمي ليس فيه انتهى قلت وقد تتبعت احاديث الاحكام صحيحها
وحسنها وضعيفها فجمعتها في مؤلف محذوف الاسانيد مبين فيه حال كل
حديث مرتب على مسائل الروضة نافع جدا في هذا المعنى وفهم من التعبير
بالمعرفة انه لا يشترط حفظ ذلك وهو كذلك وقال السبكي لا يكتفى في
المجتهد بالتوسط في العلوم المذكورة بل لا بد ان تكون له فيها ملكة ويكون
مع ذلك قد احاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها
مقاصد الشارع ومن الصفات المعتبرة قال السبكي لكن لايقاع الاجتهاد لا
لكونه متصفا به ان يعرف مواقع الاجماع كي لا يخرقه بمخالفته وخرقه
حرام قال الشيخ ولي الدين ولا يشترط حفظها بل يكفي معرفته بان ما افتى
به ليس مخالفا للاجماع اما بان يعلم موافقته لعالم او يظن ان تلك
الواقعة حادثة لم يسبق لاهل الاعصار المتقدمة فيها كلام وان يعرف
اسباب النزول فان الخبرة بها ترشد الى فهم المراد وليس فيه مؤلف
مستوعب وتفسير المسند كافل لذلك وينبغي ان يضم الى ذلك معرفة
اسباب الحديث وهو نوع من انواعه مهم يعرف به المراد كاسباب
النزول والف فيه القاضي ابو يعلى الفراء وهذا معنى قولي قلت اطلقا
اي اطلق معرفة الاسباب لتعم الكتاب والسنة وان يعرف الناسخ
والمنسوخ كي لا يعمل او يفتي بمنسوخ وان يعرف الاحاديث الصحيحة
من الضعيفة ليحتج بالاول ويطرح الثاني ويعرف المتواتر من الآحاد
لتقدم الاول عند التعارض ويعرف حال الرواة جرحا وتعديلا ليحتج
برواية المقبول منهم دون المردود ويعرف مراتب الجرح والتعديل
ليعرف من يعمل بحديثه في الحل والتحريم ومن يعمل به في الندب والكراهة

ويكتفى في هذا وما قبله بالكتب المصنفة في ذلك والرجوع الى ائمة
هذا الشان لتعذر التصحيح والتضعيف في هذه الاعصار كما رواه ابن
الصلاح وغيره او لتوقفه على معرفة الجرح والتعديل وهما متعذران
الآن الا بواسطة فالرجوع فيه الى ائمة الشان كالبخاري ومسلم واحمد
والدارقطني وغيرهم اولى وقد تبين بذلك ان مرتبة الاجتهاد صعب
منالها عزيز ادراكها لكثرة الامور المشترطة فيها بحيث ان كل امر منها
يصلح لان يصرف في تحصيله حتى يصير ملكة دهر طويل وعمر مديد
الا من منحه الله ويسر عليه

لا تحسب المجد تمرا أنت آكله ... لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا

ووقع في نسخة من جمع الجوامع ويعرف سير الصحابة قال الشيخ جلال
الدين ولا وجه له على قول الاكثر بعد التهم وقال الشيخ ولي الدين ليس
المراد بذلك تواريخهم وتفصيل وقائعهم بل احكامهم وفتواهم قال ويغني
عنه اشتراط معرفة مسائل الاجماع والخلاف ولا يشترط في الاجتهاد
معرفة تفاريع الفقه لانها نتيجة الاجتهاد فلو شرطت فيه لزم الدور
قال ابن الصلاح نعم يشترط في المجتهد الذي يتأدى به فرض الكفاية
في الافتاء ليسهل عليه ادراك احكام الواقع على قرب من غير تعب كبير
وان لم يشترط في المجتهد المستقل وهو معنى قول الغزالي انما يحصل الاجتهاد
في زماننا لممارسته الفقه فهو طريق تحصيله في هذا الزمان وان لم يكن
الطريق في زمن الصحابة رضي الله عنهم ذلك ولا يشترط فيه ايضا
معرفة علم الكلام بالادلة التي يحررها المتكلمون لامكان الاستنباط
لمن له اعتقاد جازم به ونها ولا يشترط ايضا الذكورة ولا الحرية فقد

يكون

يكون فوق الاجتهاد لامرأة وعبد وفي اشتراط العدالة قولان اصحهما
لا يشترط لجواز ان يكون للفاسق قوة الاجتهاد والثاني يشترط ليعتمد
على قوله فلا خلاف في المعنى لانها شرط لقبول قوله لا لحصول وصف
الاجتهاد وذلك امر متفق عليه فلذا لم احك فيه خلافا في النظم

ص والبحث عن معارض فليقتفي ... واللفظ هل معه قرينة تفي

ش قال الزركشي والشيخ ولي الدين من شروط الاجتهاد البحث عن المعارض
فيبحث في العام هل له مخصص وفي المطلق هل له مقيد وفي النص هل له
ناسخ وعن اللفظ هل معه قرينة تصرفه عن ظاهره الا ان يغلب
على الظن وجود ذلك فيعمل بمقتضاه او عدمه فيعمل بما يقتضيه ظاهر
اللفظ قالا ولا ينافي هذا ما رجحنا تقدم من جواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص لان ذاك من جواز التمسك بالمجرد عن القرائن
والكلام هنا في اشتراط معرفة المعارض بعد ثبوت كونه معارضا
وقال الشيخ جلال الدين المذكور هنا على سبيل الاولوية ليسلم ما
يستنبطه عن تطرق الخدش اليه لو لم يبحث لا على سبيل الوجوب لما
تقدم في العام وغيره

ص ودونه مجتهد المذهب من ... يمكن تخريج الوجوه حيث عن
على نصوص عن امامه خذا ... ودونه مجتهد الفتيا وذا
المتبحر الذي تمكنا ... من كونه رجح وهنا

ش الامور المتقدمة شروط في المجتهد المطلق وقد فقد الآن قال في
شرح المهذب ومن دهر طويل قال ودونه في الرتبة مجتهد المذهب
وهو المقلد لامام من الائمة المتبوعين المستقل بتقرير اصوله بالدليل



غير انه لا يتجاوز في ادلته اصول امامه وقواعده قال وشرطه كونه عالما
بالفقه واصوله وادلة الاحكام تفصيلا بصيرا بمسالك الاقيسة والمعاني
تام الارتياض في التخريج والاستنباط قيما بالحاق ما ليس منصوصا لامامه
باصوله ولا يعرى عن شوب تقليد له لاخلاله ببعض ادوات المستقل
بان يخل بالحديث او العربية ثم يتخذ نصوص امامه اصولا يستنبط
منها كفعل المستقل بنصوص الشرع وربما اكتفى في الحكم بدليل امامه ولا يبحث
عن معارض كفعل المستقل في النصوص وهذه صفة اصحابنا اصحاب الوجوه
قال ثم ظاهر كلام الاصحاب ان من هذا حاله لا يتأدى به فرض الكفاية
وقال ابن الصلاح يظهر تأدي الفرض به في الفتوى وان لم يتأد في احياء
العلوم التي منها استمداد الفتوى لانه قام مقام امامه المستقل تفريعا
على جواز تقليد الميت قال وقد يستقل المقيد في مسئلة او باب خاص انتهى
ودونه في المرتبة مجتهد الفتيا قال في جمع الجوامع وهو المتبحر في مذهبه
المتمكن من ترجيح قول على آخر وقال في شرح المهذب هو من لا يبلغ رتبة
اصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ مذهب امامه عارف بادلته قائم
بتقريرها يصور ويحرر ويقدر ويمهد ويزيف ويرجح لكنه قصر عن اولئك
لقصوره عنهم في حفظ المذهب والارتياض في الاستنباط او معرفة
الاصول ونحوها من ادواتها وهذه صفة كثير من المتاخرين الى اواخر
المائة الرابعة ولم يذكر في جمع الجوامع مرتبة بعد ذلك وقد ذكر في شرح
المهذب مرتبة رابعة وهو ان يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في
الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير ادلته وتحرير
اقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه

وما لا يجده منقولا ان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر
انه لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم اندراجه تحت
ضابط ممهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه الا
انه يبعد كما قال امام الحرمين ان يقع مسئلة لم ينص عليها في المذهب ولا هي في
معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ
وافر من الفقه انتهى وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء

ص والمرتضى تجزي الاجتهاد ... وجائز وواقع الهادي
ثالثها في الحرب والآرا فقد ... والرابع الوقف وللخطا فقد
وعصره ثالثها باذنه ... مصرحا قيل ولو بضمنه
وقيل للولاة قيل والغيبة ... وفي الوقوع البعد والوقف مزيد

ش فيه مسائل الاولى الاصح جواز تجزي الاجتهاد بان يحصل لانسان قوة
الاجتهاد في بعض الابواب او المسائل بان يعلم ادلته باستقراء منه او
من مجتهد كامل وقيل لا يجوز لاحتمال ان يكون فيما لم يعلمه من الادلة
معارض لما علمه بخلاف من احاط بالكل الثانية الاصح جواز الاجتهاد
للنبي صلى الله عليه وسلم فيما لا نص فيه ووقوعه قال تعالى ما كان لنبي ان
يكون له اسرى الآية عفا الله عنك لم اذنت لهم الآية عوتب على
استبقا اسرى بدر بالفداء وعلى الاذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن
غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد وهذا
ما عليه الاكثرون منهم الشافعي واحمد وقيل يمتنع له الاجتهاد لقدرته
على اليقين بالتلقي من الوحي بان ينتظره والقادر على اليقين في الحكم ليس له
الاجتهاد فيه جزما ورد بان انزال الوحي ليس من قدرته وقيل يجوز في

الاراء والحروب دون غيرهما جمعا بين الادلة السابقة وقيل بالوقف حكاه
في المحصول عن اكثر المحققين وهو من زيادتي قال القرافي ومحل الخلاف في
الفتوى دون القضاء فيجوز فيه قطعا ويشهد له ما في سنن ابي داود عن ام
سلمة قالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في مواريث
واشياء قد درست فقال اني انما اقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه وعلى الجواز
الصواب ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطئ تنزيها لمنصب النبوة عن
الخطأ في الاجتهاد وقيل قد يخطئ ولكن ينبه عليه سريعا كما في الآيتين السابقتين
واختاره ابن الحاجب والآمدي ونقله عن اكثر اصحابنا واصحاب الحديث
والحنابلة الثالثة الاصح جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم ووقوعه
لحديث الشيخين انه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة
فقال تقتل مقاتلهم وتسبى ذريتهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت عليهم
بحكم الله وظاهر ذلك ان حكمه عن اجتهاد وقيل لا يجوز للقدرة على اليقين في الحكم
بتلقيه منه وقيل يجوز باذنه صريحا ولا يجوز بدونه وقيل يجوز باذن
صريح بان سكت عن سائل عنه او وقع منه وقيل يجوز للولاة حفظا لمنصبهم
عن الاستنقاص للرعية لهم لو لم يجز لهم بخلاف غيرهم وقيل يجوز للبعيد عنه
دون القريب لسهولة مراجعته وادعى الاستاذ ابو منصور الاجماع في الغائب
وخص الخلاف بغيره وتبعه الامام والبيضاوي لكن المشهور اجراء الخلاف
فيه ايضا صرح به الآمدي وغيره وهل المراد الغيبة عن مجلسه او عن
بلده او عن مسافة القصر او مسافة يشق معها الارتحال للسؤال عن النص
عند كل نازلة قال الشيخ ولي الدين لم ار ذلك نقلا وهو محتمل وقيل لم يقع مع
جوازه وقيل وقع للغائب دون الحاضر وقيل بالوقف عن القول بالوقوع

وعدمه

وعدمه واختاره البيضاوي قال الامام والخوض في هذه المسألة قليل الفائدة
لانه لا ثمرة له في الفقه ص

مسألة

واحد المصيب في احكام
مخطئ آثم كافر لم يعذر   عقلية ومنكر الاسلام
لا آثم في العقلي ثم المنتقى   وقد رأى الجاحظ ثم العنبري
وقيل زاد العنبري كل مصيب   ان يك مسلما وقيل مطلقا
كل الذي صاحبي النعمان   وفي التي لا قاطع فيها يصيب
فذان قالا ان حكم الاله   والباز والشيخ وباقلانى
والاولون ثم امر لو حكم   تابع ظنه بلا اشتباه
اصاب لا حكما ولا انتهاء   كان به لو لم يصادفه انسم
والاكثرون واحد وفيه   بل اجتهادا فيه وابتداء
امارة وقيل لا والمعتمد   لله حكم قبله عليه
وان من اخطأه لا يأثم   كلف ان يصيبه من اجتهد
وفرد المصيب بالاجماع   بل اجر لقصده مستحتم
ونفي اثم مخطئ ذو الانتفا   مع قاطع وقيل بالنزاع
وان يقصر فعليه انتفا

ش الاجتهاد تارة يكون في العقليات وتارة في غيرها فالاول المصيب
فيها واحد حكى الآمدي وغيره الاجماع عليه وهو من صادف الحق فيها
لتعينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل
وغيره مخطئ آثم وان بالغ في النظر سواء كان مدركه عقليا او شرعيا
كعذاب القبر اما نفاة الاسلام كله او بعضه كنافي بعثته صلى الله عليه
وسلم فهم مخطئون آثمون كافرون غير معذورين وقد خرق الاجماع عمرو بن

بحر الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة فقالا ان المجتهد في
العقليات لا يأثم وان كان مخطئا فمنهم من اطلق ذلك عنهما ومنهم من قيده
بشرط الاسلام وهو اللائق بهما وقال القاضي في مختصر التقريب انه اشتهر الروا بلغ
عن العنبري وقد بينت ذلك من زيادتي وقيل ان العنبري زاد على نفي
الاثم ان كل مجتهد فيها مصيب حكاه عنه ابن قتيبة والثاني اعني غير العقليات
نوعان ما ليس فيه نص قاطع وفيه قولان احدهما ان كل مجتهد فيه مصيب
وعليه ابو يوسف ومحمد صاحبا ابي حنيفة وابن سريج منا وهو المراد
بالباز فانه كان يلقب بالباز الاشهب والشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي
ابو بكر الباقلاني ثم قال الاخيران اعني الاشعري والقاضي ان حكم الله تابع
لظن المجتهد فما ظنه فهو حكم الله في حقه وحق مقلده وقال الثلاثة الاول
ان في كل حادثة امرا لو حكم الله فيها لم يحكم الا به وقالوا ايضا فيمن اجتهد ولم
يصادف ذلك الحكم انه اصاب اجتهادا لا حكما وابتداء لا انتهاء والقول على
الثاني وعليه الجمهور ان المصيب فيها واحد قالوا ولله تعالى في كل واقعة
حكم سابق على اجتهاد المجتهدين ثم اختلفوا فقال بعضهم لا دليل عليه وانما
هو كدفين يصادفه من شاء الله والصحيح ان عليه امارة اي دليلا ظنيا
وبه قال الائمة الاربعة واكثر الفقهاء وكثير من المتكلمين وعلى هذا فقال
بعضهم لم يكلف المجتهد باصابته لخفائه وغموضه والاصح انه مكلف
باصابته لامكانها وعلى هذا فقال بعضهم يأثم المخطئ لعدم اصابته
المكلف بها والاصح لا يأثم لبذله وسعه في طلبه بل يؤجر لقوله صلى الله
عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر
لكن هل يؤجر المخطئ على القصد للصواب والاجتهاد او على القصد فقط فيه

وجهان

وجهان لاصحابنا اصحهما الثاني المزني اذ لا يؤجر على نفس الخطأ وقد اشرت
الى ذلك بقولي من زيادتي لقصده النوع الثاني ما فيه قاطع من نص او اجماع
والمصيب فيه واحد بالاتفاق وان دق مسلك ذلك القاطع وقيل على الخلاف
في النوع الاول وهو غريب فان اخطأ من غير تقصير في الاجتهاد لم يأثم
في الاصح لما تقدم والقول بالاثم هنا اقوى منه في النوع الاول فان قصر
اثم بالاتفاق لتركه ما يجب عليه من بذل الوسع ص مسئلة

لا ينقض الحكم في الاجتهاد … قطعا فان خالف نصا باد
او ظاهرا او لو قياسا لا خفي … او حكمه بغير رأيه يفي
او بخلاف نص من قلده … ينقض وان ينكح وما اشهده
ثم تغير اجتهاده منه او … امامه في حظرها خلف حكوا
ومن تغير اجتهاده وجب … اعلام مستفت به كيما وهب
والفعل لا ينقض ولا يضمن ما … يتلف فان لقاطع فالزما

ش المسائل الاجتهادية لا يجوز نقض الحكم فيها لا من الحاكم نفسه اذا
تغير اجتهاده ولا من غيره وفاقا حكى ابن الصباغ عليه اجماع الصحابة
لانه يؤدي الى ان يستقر حكم ابدا اذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهكذا
لكن يعمل بالاجتهاد الثاني فيما عدا الاحكام المبنية على الاجتهاد الاول
نعم ان تبين انه خالف نصا من كتاب او سنة ~~او اجماع او ظاهر جلي~~ اواجماعًا او ظاهرا جليا صح
ولو قياسا نقض قال الماوردي ومحل ذلك ان يكون النص المخالف
موجودا قبل الاجتهاد فان حدث بعده وهذا انما يتصور في عصره صلى
الله عليه وسلم لم ينقض ما مضى قلت يتصور بعد عصره بان ينعقد
الاجماع بعد الاختلاف على القول بجوازه واستثني من المسائل الاجتهادية

صورتان ينقض فيهما الحكم الاولى ان يحكم المجتهد بخلاف اجتهاد نفسه
بان يقلد غيره فانه ينقض لامتناع تقليده فيما هو مجتهد فيه الثانية
ان يحكم المقلد بخلاف نص امامه لانه في حقه لالتزامه تقليده كنص الشارع
في حق المجتهد وفي هذه المسئلة فوائد ونفائس اوردتها في الاشباه والنظائر
ومن الفروع المخرجة على هذا الاصل من نكح بغير اشهاد او بغير ولي
لاعتقاده صحته باجتهاد او تقليد ثم تغير اجتهاده او اجتهاد مقلده
فهل تحرم عليه ويلزمه مفارقتها المختار عند ابن الحاجب نعم وصححه في
جمع الجوامع لظنه الان البطلان وهذا ما حكاه الرافعي عن الغزالي ولم
ينقل غيره وقيل ان اتصل به حكم فلا والا حرمت وجزم به البيضاوي
والهندي وفي المسئلة كلام اخر اوردته في الاشباه والنظائر ومن افتى
بشيء ثم تغير اجتهاده لزمه اعلام المستفتي بذلك ليكف عن العمل بما
افتاه ان لم يكن عمل فان كان عمل لم ينقض لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد
كما تقدم فان عمل بفتواه في اتلاف ثم بان خطاؤه فان لم يخالف قطعا لم
يضمن لانه معذور وان خالف قطعا ضمن لتقصيره والكلام في المجتهد
فلا يحتاج الى تقييده بمن هو اهل للفتوى كما نقله النووي عن الاستاذ
ابي اسحاق فان من ليس اهلا لها لا ضمان عليه لتقصير المستفتي وقال
النووي في المجتهد ينبغي ان يخرج على قول الغرور او يقطع بعدم الضمان
مطلقا اذ لم يوجد منه اتلاف ولا الجاء اليه بالزام اي حكم ص
مسئلة يجوز ان يقال للنبي احكم بما تشا اوصي
فهو صواب ويكون مدركا شرعا وتفويضا يسمى ذا الكا
ثالثها المنع لعالم ولم يقع على الاقوى وموسى قد جزم

نظير

نظير هذا الخلف في اصل شهر تعليق امر باختيار من امر
ش مستند الحكم الشرعي امور احدها التبليغ عن الله تعالى وهذا يختص
بالرسل الثاني المستفاد من الاجتهاد وهذا وظيفة علماء الامة وفي جوازه
للنبي صلى الله عليه وسلم خلاف سبق الثالث المستفاد من التفويض بان
يقال للنبي او مجتهد احكم بما تشا فما حكمت به فهو صواب موافق لحكمي والاكثرون
على جوازه اذ لا مانع منه ويصير قوله من جملة المدارك الشرعية
وقيل بالمنع وقيل بالجواز للنبي دون العالم لان رتبته لا تبلغ ذلك
واختاره ابن السمعاني وتردد الشافعي في ذلك واختلف في محل تردده
فقال الامام في الجواز وقال الجمهور في الوقوع مع جزمه بالجواز وعلى الجواز
المختار انه لم يقع وجزم موسى بن عمران من المعتزلة بوقوعه واستند
الى حديث الصحيحين لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة
اي لاوجبته عليهم والى حديث مسلم يا ايها الناس قد فرض الله عليكم
الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا ثم
فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم واجيب بان ذلك لا يدل على المدعى
لجواز ان يكون خير فيه اي في ايجاب السواك وعدمه وتكرار الحج وعدمه
او يكون ذلك المقول بوحي لا من تلقاء نفسه ونظير هذه المسئلة
مسئلة تعليق الامر باختيار المامور وفي جوازه خلاف قيل لا يجوز لما
في ذلك من التضاد اذ الامر يقتضي الجزم بالفعل والتخيير مناف له
وقيل يجوز قال الشيخ جلال الدين وهو الظاهر والتخيير قرينة على ان
الطلب غير جازم وقد روى البخاري انه صلى الله عليه وسلم قال صلوا
قبل المغرب قال في الثالثة ان شاء وهذه المسئلة مذكورة هنا استطرادا

ومحلها مبحث الامر ص مسئلة

الحد للتقليد اخذ القول من ... حيث دليله عليه ما ركن

ولازم لغير ذي اجتهاد ... وقيل ان بان انتفا الفساد

وقيل ما العالم ان قلدا ... ولو يكون لم يصر مجتهدا

قيل ولا العامي والمجتهد ... ان يجتهد وظن لا يقلد

كذاك ان لم يجتهد على الاصح ... ثالثها الجواز للقاضي وضح

وقيل للضيق وقيل ان يرى ... اعلى وقيل في الذي له جرى

ش التقليد اخذ قول الغير من غير معرفة دليله والمراد باخذ القول تلقيه بالاعتقاد عمل به ام لا وخرج به اخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وبما بعده اخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل ثم الناس مجتهد وغيره فغير المجتهد يلزمه التقليد مطلقا عاميا كان او عالما لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقيل ان كان عالما يبلغ رتبة الاجتهاد اذا اشترط فيه ان يتبين له صحة اجتهاد من يقلده بان يتبين مستنده ليسلم من لزوم اتباعه في الخطاء وقيل لا يجوز التقليد لعالم وان لم يبلغ رتبة الاجتهاد لان له صلاحية اخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي وقيل لا يجوز التقليد للعامي ايضا وعليه معتزلة بغداد فاوجبوا عليه الوقوف على طريق الحكم وقالوا انما يرجع الى العالم لتنبيهه على اصولها وحكاية هذا القول من زيادتي وحكي في جمع الجوامع عن الاستاذ منع التقليد في القواطع وحذفته لانه سياتي في اول اصول الدين واما المجتهد فان اجتهد وظن الحكم وجب عليه العمل بما ظنه وحرم عليه التقليد بالاتفاق وان لم يكن قد اجتهد ففيه

اقوال احدها المنع ايضا لقدرته على الاجتهاد الذي هو اصل للتقليد ولا يجوز العدول عن الاصل مع القدرة عليه الى بدله كما في الوضوء والتيمم وهذا الاصح وقول الاكثرين والثاني الجواز لعدم علمه به الان الثالث الجواز للقاضي لحاجته الى فصل الخصومة المطلوب نجازه بخلاف غيره والرابع الجواز عند ضيق الوقت بان يخشى لفواته لو اشتغل بالاجتهاد بخلاف ما اذا لم يضق وعليه ابن سريج والخامس يجوز له تقليد اعلم منه لرجحانه عليه بخلاف المساوي والادنى وعليه محمد بن الحسن والسادس يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به غيره ص مسئلة

ان يتكرر حادث وقد طرا ... ما يقتضي الوقوع او ما ذكرا

دليله الاول جدد النظر ... حتما على المشهور دون من ذكر

وهكذا اعادة المستفتي ... سؤاله ولو تباع ميت

ش اذا تكررت الحادثة للمجتهد فهل يلزمه تجديد الاجتهاد لها الاحوال احدها ان يتجدد ما يقتضي رجوعه ولا يكون ذاكرا للدليل الاول فيجب اعادة الاجتهاد اذ لو اخذ بالاول لكان اخذا الشيء من غير دليل يدل عليه والدليل الاول لعدم تذكره لا ثقة ببقاء الظن به وحكى الاصوليون قولا في هذه الحالة وعدم الوجوب لان الغالب على الظن قوة ما كان قد تمسك به وحكاية هذا القول من زيادتي وادعى في جمع الجوامع القطع هنا اعتمادا على كلام الفقهاء الثاني ان لا يتجدد ما يقتضي الرجوع ولكن لا يكون ذاكرا للدليل الاول فيلزمه ايضا اعادة الاجتهاد لما تقدم والخلاف هنا اقوى منه هناك الثالث ان يكون ذاكرا للدليل الاول فلا يلزمه التجديد قطعا اذ لا حاجة اليه وكذلك المستفتي اذا تكررت له الحادثة

يلزمه اعادة السؤال سواء افتاه مجتهد او مقلد حي او ميت اذ لا ثقة ببقاء
من افتاه على قوله لاحتمال مخالفته له باطلاعه على مخالفة في دليل
ان كان مجتهدا او نص لامامه ان كان مقلدا ص **مسئلة**

ثالثها المختار في المفضول جاز   تقليده ان يعتقد ساوى وما ز
بالبحث عن ارجحهم لا يلزم   او يعتقد رجحان فرد منهم
فليتعين والذي علما رجح   فوق الذي في ورع على الاصح

ش في تقليد المفضول من المجتهدين اقوال احدها وهو المشهور ورجحه
ابن الحاجب يجوز لوقوعه في زمن الصحابة وغيرهم مشتهرا متكررا من
غير انكار والثاني لا لان اقوال المجتهدين في حق المقلد كالادلة في حق المجتهد
فكما يجب الاخذ بالراجح من الادلة يجب الاخذ بالراجح من الاقوال والرا
جح منها قول الفاضل ويعرفه العامي بالتسامع وغيره وعلى هذا القول اخذ
ابن سريج والقاضي حسين والثالث واختاره في جمع الجوامع يجوز
لمن يعتقده فاضلا او مساويا لغيره بخلاف من يعتقده مفضولا
وعلى هذا والاول لا يجب البحث عن الارجح من المجتهدين لعدم تعينه
وعلى الثاني يجب فان اعتقد العامي رجحان واحد منهم تعين ولم يجز تقليد
غيره وان لم يوجب البحث عن الاعلم كذا حكاه الرافعي عن الغزالي قال
النووي وهذا وان كان ظاهرا ففيه نظر بما ذكرناه من سؤال آحاد
الصحابة مع وجود افاضلهم فان تعارض مجتهدان احدهما ارجح في العلم
والآخر ارجح في الورع فالاصح تقديم الاعلم لان لزيادة العلم تاثيرا
في الاجتهاد بخلاف زيادة الورع وقيل عكسه لان لزيادة الورع
تاثيرا في التثبت في الاجتهاد وغيره بخلاف زيادة العلم قال الشيخ

جلال الدين ويحتمل التساوي لان لكل مرجحا وكذا قال الشيخ ولي الدين يحتمل
التخيير بينهما

ص وقلد الميت في الاقوى   ثالثها بشرط فقد الحي

ش في تقليد الميت اقوال احدها يجوز مطلقا وعليه الجمهور قال الشافعي
المذاهب لا تموت بموت اربابها والثاني المنع مطلقا عزاه الغزالي لاجماع
الاصوليين واختاره الامام الرازي قال لانه لا بقاء لقول الميت بدليل
انعقاد الاجماع بعد موت المخالف قال وتصنيف الكتب في المذاهب مع
موت اربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية
بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه وعورض
بحجية الاجماع بعد موت المجمعين والثالث يجوز ان فقد مجتهد حي للحاجة
ولا يجوز مع وجوده قال ابن السبكي وينبغي حمل اطلاق المنع عليه والا
فكيف يترك الناس هملا لو اطلق المنع مع فقد الحي وحكى في جمع الجوامع
قولا رابعا عن الصفي الهندي انه ان كان الناقل لقول الميت مجتهدا في
ذلك المذهب جاز تقليده والا فلا وقد قال هو وغيره ان هذا القول
في غير محل النزاع لان الكلام فيما اذا ثبت انه مذهب الميت فان كان
الناقل بحيث لا يوثق بنقله فهما وان وثق به نقلا تطرق عدم الوثوق
لفهمه الى عدم الوثوق بنقله وصار عدم قبوله لعدم صحة المذهب
عن المنقول عنه لان الميت لا يقله انتهى فلذلك اسقطته ص

وجوز استفتاء من قد عرفا   اهلا له او ظن حيث لا خفا
بشهرة بالعلم والعداله   او انتصابه والاستفتا له
ولو يكون قاضيا وقيل لا   ذا في المعاملات لا من جهلا

وحتم بحث علمه والاكتفا بالستر والواحد فيذا المقتفي
وجائز عن ماخذه ان يسأل مسترشدا وليبدان كان جلي

ش يجوز استفتاء من عرف باهلية الافتاء باشتهاره بالعلم والعدالة او ظن اهلا له بانتصابه للافتاء مع استفتاء الناس له وتعظيمهم اياه بالعلم ولا فرق بين القاضي وغيره وقيل انما يفتي القاضي في العبادات دون المعاملات لاستغنائه بقضائه فيها عن الافتاء وعن القاضي شريح انا اقضي ولا افتي ولا يجوز استفتاء من جهل امره في العلم او العدالة لان الاصل عدمهما ويجب البحث عن علمه بان يسأل الناس عنه وقيل يكفي الاستفاضة بينهم ولا يجب البحث عن عدالته اكتفاء بالظاهر فيها وقيل لا بد من البحث عنها والفرق بين العلم والعدالة حيث صحح وجوب البحث في العلم دونها ان العلم ليس غالبا في الناس بل هو قليل وعلى خلاف الاصل والغالب من حال العلماء العدالة والفسق خلاف الاصل قال النووي والوجهان في البحث عن العدالة في المستور هو الذي ظاهره العدالة ولم يختبر باطنه اما المجهول اصلا فتقدم انه لا يجوز استفتاؤه وفاقا وحيث وجب البحث فهل يكفي خبر الواحد كعدل وعدلين او لا بد من عدد التواتر احتمالان للغزالي اصحهما الاول وقال الشيخ ابو اسحاق يقبل في اهليته خبر عدل قال النووي وهو محمول على من عنده معرفة يميز بها الاهل من غيره ولا يعتمد في ذلك خبر آحاد العامة لكثرة ما يتطرق اليه من التلبيس في ذلك وللمستفتي سؤال العالم عن مأخذه فيما افتاه به استرشادا لا تعنتا وعلى العالم بيانه له ان كان جليا فان كان بحيث يقصر عنه فهمه فلا صونا لنفسه عن التعب فيما لا يفيد ويعتذر له بخفائه

المدرك عليه

المدرك عليه ص مسئلة

يجوز للمجتهد المقيد بالمذهب الافتاء في المعتمد
ثالثها لفقده والرابع جائز لمن قلده وهو الواقع
والمنع للعامي مطلقا او لسوى دليلها نص على الاقوى رأوا

ش تقدم ان المجتهد مطلق ومقيد بالمذهب وهو نوعان اعلاهما القادر على التفريع كاصحاب الوجوه ودونه القادر على الترجيح دون التفريع والتخريج فاما المطلق فلا كلام في افتائه واما المقيد بنوعيه ففيه اقوال احدها وهو الاصح انه يجوز له الافتاء بمذهب امامه لوقوع ذلك في الاعصار متكررا شائعا من غير انكار قال في شرح المهذب هذا هو الصحيح الذي عليه العمل واليه المفزع من مدد طويلة والثاني لا يجوز لانتفاء وصف الاجتهاد عنه وانما يجوز الافتاء للمجتهد والثالث يجوز عند عدم المجتهد المطلق للحاجة اليه لا مع وجوده واما المقلد الذي لم يصل الى درجة واحد من المذكورين ففيه قولان احدهما ليس له الافتاء وظاهر كلام جمع الجوامع ترجيحه والثاني له وهو الواقع في الاعصار المتأخرة وهو الصحيح اذا كان على الصفة التي قدمناها في شرح المهذب من حفظ المذهب والاقتصار على المنقول وما في معناه قال ابن الصلاح ح وقول من منعه معناه لا يذكره على صورة من يقوله من عند نفسه بل يضيفه الى امامه الذي قلده قال فعلى هذا من هم بهذه الصفة ليسوا مفتين حقيقة ولكن لما قاموا مقامهم وادوا عنهم عدوا معهم وسبيلهم ان يقولوا مثلا مذهب الشافعي كذا او نحو هذا ومن ترك منهم الاضافة فهو اكتفاء بالمعلوم من الحال عن التصريح به ولا بأس بذلك ثم نبهت من

زيادتي على العامي اذا عرف حكم حادثة مع دليلها هل له الافتاء بها وفيه اقوال اصحها المنع والثاني الجواز والثالث يجوز ان كان دليلها كتابا او سنة والا فلا ذكر ذلك في شرح المهذب

ص جاز خلو العصر عن مجتهد   ومطلقا يمنع قوم احمد
وابن دقيق العيد لا ان اتت   اشراطها والمرتضى لم تثبت

ش هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد مطلق او مقيد فيه اقوال احدها نعم وعليه الاكثرون والثاني لا وعليه الحنابلة والثالث قال ابن دقيق العيد لا يجوز ما لم تات اشراط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها فاذا اتت جاز الخلو عنه وعلى الجواز المختار انه لم يثبت وقوعه وقيل نعم دليل عدم الوقوع حديث الصحيحين لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله اي الساعة قال البخاري وغيره هم اهل العلم ودليل الوقوع حديث الصحيحين ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وحديث البخاري ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويثبت الجهل والمراد برفع العلم قبض اهله قال الشيخ مجد الدين والد ابن دقيق العيد في كتابه تلقيح الافهام عز المجتهد في هذه الاعصار وليس ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد بل لاعراض الناس في اشتغالهم عن الطريق المفضية الى ذلك قلت قد تيسر لنا بحمد الله كل آلات الاجتهاد الا معرفة الاجماع والخلاف فليس من شروط الاجتهاد اصعب منه ويبعد ان يحصل لاحد في هذه الازمان

ص اذا بقول مفت العامي عمل   ليس له الرجوع اجماعا نقل

وقيل

وقيل بالافتاء يلزم العمل   وقيل بالشروع قيل او حصل
منه التزام وراى السمعاني   ان مالت النفس للاطمئنان
وابن الصلاح والنواوي ان فقد   سواه والتخيير حيث ان وجد
وصحح الجواز في حكم سواه   والالتزام بمعين راه
ارجح او مساويا وان له   خروجه عنه وتوقف مسئله
ثالثها لا البعض والتتبع   لرخص على الصحيح يمنع

ش فيه مسائل الاولى اذا وقعت للعامي حادثة واستفتى فيها مجتهدا وعمل بفتواه فليس له الرجوع عنه الى فتوى غيره في مثل تلك الحادثة بالاجماع كما نقله ابن الحاجب وغيره وصرحت به من زيادتي لانه قد التزم ذلك القول بالعمل به فان لم يعمل فله الرجوع فيها الى غيره وقيل لا ويلزمه العمل بفتواه بمجرد الافتاء وقيل يلزمه ان شرع في العمل بخلاف ما اذا لم يشرع وقيل لا يلزمه العمل به الا بالتزامه وقيل يلزمه العمل ان وقع في نفسه صحة ذلك والا فلا واختاره ابن السمعاني وقال ابن الصلاح الذي تقتضيه القواعد انه ان لم يجد سواه تعين عليه الاخذ بفتواه وان لم يلتزمه ولا سكنت نفسه الى حقه وان وجد سواه تخير بينهما وصححه النووي كما نقلته عنه من زيادتي واما رجوعه الى غيره في حكم آخر غير تلك الحادثة فالاصح جوازه وقيل لا ويتعين عليه استفتاء الذي استفتاه في تلك الحادثة لانه بسؤاله اياه والعمل بقوله التزم مذهبه الثانية هل يجب على العامي وغيره ممن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين قولان احدهما نعم وصححه في جمع الجوامع وقطع به الكيا ثم لا يفعله بمجرد التشهي بل يختار مذهبا يعتقده ارجح او مساويا

لغيره والثاني لا واختار النووي فقال الذي يقتضيه الدليل انه لا يلزمه التمذهب بمذهب بل يستفتي من شاء لكن من غير تلقط للرخص ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه الثالثة من التزم مذهبا معينا هل يجوز له الخروج عنه فيه اقوال احدها الجواز مطلقا وصححه الرافعي كما جزمت به من زيادتي والثاني المنع مطلقا لانه التزمه والثالث يجوز في جميع المسائل ولا يجوز في بعض دون بعض وحيث جوزنا له الخروج فالصحيح انه يمتنع تتبع الرخص في المذاهب بان ياخذ من كل منها ما هو الاهون فيفسق بذلك وقيل يجوز فلا يفسق حكاه في الروضة واصلها عن ابي هريرة وحكى الاول عن ابي اسحق المروزي ووقع في جمع الجوامع حكاية الثاني عن ابي اسحق وهو سهو

ص مسئلة

ش لما فرغت من مباحث اصول الفقه عقبت بمسائل العقائد وهي اصول الدين وهو علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده من ذات الله وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات وبعثة الرسل واحوال المعاد على قانون الاسلام ومنهم من يسميه علم الكلام لان اول مسئلة وقعت فيه مسئلة الكلام وقد قسمه في جمع الجوامع الى قسمين علمي عملي وهو ما يجب اعتقاده وعلمي لا عملي وهو ما لا تجب معرفته في العقائد وانما هو من رياضات العلم وقد ميز بينهما وضم الى الثاني جملة من علم الحكمة والطبيعي وافتتح الاول بالخلاف في جواز التقليد في اصول الدين بمناسبة ارتباطه بما قبله فهو من حسن التخلص والتحقيق ان القسم الثاني لا يسمى اصول الدين وانما هو من علم الكلام والاول ان اقترن به نصب الادلة العقلية مع حكاية اقوال اهل البدع والفلسفة فهو علم الكلام ايضا والا فاصول الدين هذا فرق ما بينهما وقد حذفت القسم الثاني

ابن ح

الا مسئلتين وعوضت منه مسائل مهمة في القسم الاول خيرا منه واتيت بالاول وهو اصول الدين الصرف وانا اشرحه هنا شرحا على طريقة اهل السنة من الكتاب والاحاديث المتواترة على وجه مفيد لم اسبق اليه وقد رايت ان اقدم هنا كلام ائمة سلفنا في ذم علم الكلام فاقول قال شيخ الاسلام الحافظ ابو اسماعيل الهروي الانصاري في كتابه الذي الفه في ذم الكلام اخبرنا اسماعيل بن ابراهيم انبا محمد بن عبد الله انبا ابو الوليد حسان بن محمد حدثني ابراهيم بن محمود حدثني ابو سليمان حدثني الحسن بن علي سمعت الشافعي يقول حكمي في اهل الكلام حكم عمر في صبيغ اشار الى قصته السابقة في المتشابه وقال اخبرنا الجارودي انبا ابراهيم بن محمد بن سهيل انبا زكريا بن يحيى الساجي حدثني محمد بن اسماعيل سمعت الحسين ابن علي يقول قال الشافعي كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الجد وما سواه هذيان وقال ابا يعقوب الحافظ انا ابو علي الخالدي سمعت محمد ابن الحسن الزعفراني سمعت عثمان بن سعيد بن بشار الانماطي ابا القاسم يقول سمعت المزني يقول كنت انظر في الكلام قبل ان يقدم الشافعي فلما قدم الشافعي اتيته فسالته عن مسئلة في الكلام فقال لي تدري اين انت قلت نعم انا في المسجد الجامع بالفسطاط فقال لي انت في تاران قال ابو القاسم وهو موضع ببحر القلزم لا يكاد تسلم منه سفينة ثم القى علي مسئلة في الفقه فاجبت فيها فادخل شيئا افسد جوابي فاجبت بغير ذلك فادخل شيئا افسد جوابي فجعلت كلما اجبت بشيء افسده ثم قال هذا الفقه الذي فيه الكتاب والسنة واقاويل الناس تدخله مثل هذا فكيف الكلام في رب العالمين الذي الزلل فيه كفر فتركت الكلام واقبلت على الفقه وقال حدثنا

اسماعيل بن ابراهيم حدثنا محمد بن عبد الله الحافظ حدثني نصر بن محمد بن احمد
ثنا عمر بن الربيع بن سليمان بمصر حدثنا الحضرمي ثنا عبد الله بن احمد
ابن حنبل عن ابيه قال كان الشافعي اذا ثبت عنده الخبر قلده وخير خصلة
كانت فيه لم يكن يشتهي الكلام انما همه الفقه وقال ابا طيب بن احمد ابا محمد
ابن الحسين سمعت عبد الرحمن بن محمد بن حامد السلمي يقول سمعت محمد بن
عقيل بن الازهر قال جاء رجل الى المزني يسأله عن شيء من الكلام فقال
اني اكره هذا بل انهى عنه كما نهى عنه الشافعي فلقد سمعت الشافعي يقول
سئل مالك عن الكلام والتوحيد فقال مالك محال ان يظن بالنبي صلى الله
عليه وسلم انه علم امته الاستنجاء ولم يعلمهم التوحيد والتوحيد ما
قاله النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فما عصم به الدم والمال حقيقة التوحيد وقال اخبرنا ابو الفضل
الجارودي انا ابراهيم بن محمد ثنا زكريا بن يحيى سمعت محمد بن اسماعيل
يقول سمعت الحسين بن علي الكرابيسي يقول شهدت الشافعي ودخل عليه
بشر المريسي فقال لبشر اخبرني عما تدعو اليه اكتاب ناطق وفرض مفترض
وسنة قائمة ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال فقال بشر لا الا انه
لا يسعنا خلافه فقال الشافعي اقررت بنفسك على الخطا فاين انت عن
الكلام في الفقه والاخبار فلما خرج قال الشافعي لا يفلح وقال ثنا محمد بن
محمد بن عبد الله الفقيه املاء سمعت ابا العباس بن محمد بن ابراهيم
المروزي سمعت ابا بكر بن سيف سمعت الربيع يقول ما احد ارتدى
بالكلام فافلح وقال اخبرنا الجارودي انا ابو اسحاق القراب ثنا
ابو يحيى الساجي حدثني ابو داود حدثنا ابو ثور قال قلت للشافعي

صنع في الكلام شيئا فقال من ارتدى بالكلام لم يفلح وقال حدثني علي
ابن محمد بن الحسن الفارسي ثنا الخليل بن احمد القاضي سمعت الحسين
ابن اسماعيل المحاملي قال قال المزني سألت الشافعي عن مسألة في الكلام
فقال سلني عن شيء اذا اخطأت فيه قلت اخطأت ولا تسألني عن شيء
اذا اخطأت فيه قلت كفرت وقال اخبرنا محمد بن محمد بن عبد الله حدثنا
احمد بن عبد الله سمعت الدعولي قال سمعت زكريا بن يحيى يقول سمعت
محمد بن عبد الله بن عبد الحكم يقول قال لي الشافعي يا محمد ان سألك
رجل عن شيء من الكلام فلا تجبه ان سألك عن دية فقلت درهما او
دانقا قال لك اخطأت وان سألك عن شيء من الكلام فزللت قال
لك كفرت وقال اخبرنا ابو يعقوب ابا علي بن الحسن بن خلف انا احمد
ابن محمد بن ينير ثنا صالح بن محمد البغدادي سمعت المزني يقول سمعت
الشافعي يقول للربيع يا ربيع اقبل مني ثلاثة اشياء لا تخوض في
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فان خصمك النبي صلى الله عليه وسلم
يوم القيامة ولا تشتغل بالكلام ولا تشتغل بالنجوم فانه يجر الى التعطيل
وقال ابا طيب بن احمد انا محمد بن الحسين ثنا علي بن محمد بن عمر ثنا
ابن ابي حاتم حدثني محمد بن احمد الصواف وعصام بن الفضل الرازي
قالا سمعنا المزني يقول كان الشافعي مذهبه الكراهية في الخوض في
الكلام وقال حدثنا اسماعيل بن ابراهيم ابا علي بن القاسم الخطابي
ثنا شعيب بن الليث السمرقندي ثنا محمد بن ابراهيم حدثني ابو عبد
الرحمن محمد بن عبد العزيز الاشعري صاحب الشافعي قال قال الشافعي
مذهبي في اهل الكلام تقنيع رؤسهم بالسياط وتشريدهم من

البلد وقال ابا الجارودي ابا ابراهيم انا الساجي حدثني محمد بن
اسماعيل سمعت ابا ثور سمعت الشافعي يقول حكمي في اهل الكلام
ان يضربوا بالجريد ويحملوا على الابل ويطاف بهم في العشاير والقبائل
وينادي عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واقبل على الكلام وقال
اخبرنا طيب بن احمد ىنا احمد بن الحسين قال انا الحسن بن رشيق
ثنا سعيد بن احمد بن زكريا نا يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي
يقول اذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى والشيء غير الشيء فاشهدوا
عليه بالزندقة وقال انا محمد بن احمد الحافظ انا ابراهيم القراب
ىنا الساجي حدثني احمد بن العباس النسائي سمعت الزعفراني يقول
سمعت الشافعي يقول ما ناظرت احدا في الكلام الا مرة وانا استغفر الله
من ذلك وبه الى الساجي ىنا محمد بن اسماعيل عن الكرابيسي قال سئل
الشافعي عن شيء في الكلام فغضب وقال سل عن هذا حفص الفرد
واصحابه اخزاهم الله وقال انا طيب انا محمد بن الحسين سمعت
اسماعيل بن محمد بن حمدان الفقيه عن الربيع قال سمعت الشافعي
يقول في كتاب الوصايا لو ان رجلا اوصى بكتبه من العلم لآخر وكان
فيها كتب الكلام لم تدخل في الوصية لانه ليس من العلم وقال انا محمد
ابن محمد ىنا احمد بن عبد الله سمعت الدغولي سمعت الحلواني سمعت
الربيع قال اشرف علينا الشافعي يوما وفي الدار قوم قد اخذوا في شيء
من الكلام فقال اما ان تجاورونا بخير واما ان تنصرفوا عنا وقال
انا طيب انا محمد بن الحسين ىنا عبد الله بن سعيد بن عبد الرحمن
ىنا احمد بن محمد بن يوسف ىنا محمد بن يحيى بن ادم الجوهري ىنا

محمد بن عبد الله

محمد بن عبد الله بن عبد الحكم سمعت الشافعي يقول لو علم الناس ما
في الكلام لفروا منه كما يفرون من الاسد وقال انا طيب محمد بن الحسين
سمعت حسان بن محمد سمعت محمد اسحاق بن خزيمة سمعت يونس
ابن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول لان يبتلي الله المرء بما نهى الله
عنه خلا الشرك خير من ان يبتليه بالكلام وبه الى ابن الحسين
انا علي بن عبد العزيز ىنا ابن ابي حاتم قال قال بعض اصحاب
الشافعي حضرت الشافعي مع رجل في مناظرة فخرج الرجل الى شيء
من الكلام فقال له دع هذا فان هذا من الكلام وقال انا احمد
ابن محمد بن اسماعيل ىنا ابراهيم بن احمد الصايغ انا ابراهيم بن
احمد المستملي ثنا علي بن الفضل ىنا عبد الرحمن بن محمد الجراحي ىنا
محمد بن عبيده ىنا بشر بن احمد الحارثي ىنا اسحق بن عيسى عن
مالك بن انس قال من طلب الدين بالكلام تزندق ومن طلب
المال بالكيميا افلس ومن طلب غريب الحديث كذب وقال انا طيب
محمد بن الحسين ىنا محمد بن جعفر بن مطر سمعت شكر سمعت
ابا سعيد البصري سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول على مالك وعنده
رجل يسأله فقال لعلك من اصحاب عمرو بن عبيد لعن الله عمرا
فانه ابتدع هذه البدع من الكلام ولو كان الكلام علما لتكلم
فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الاحكام والشرايع وبه الى ابن
الحسين سمعت ابا بكر الطرازي يقول سمعت ابراهيم بن حمزة سمعت
احمد بن ابي علي ىنا احمد بن مهدي سألت ابا جعفر النفيلي عن
الخوض في الكلام فقال سئل عنه الاوزاعي فقال اجتنب علما اذا بلغت

فيه المنتهى نسبوك الى الزندقة عليك بالاقتداء او التقليد وبه اليه
انا بشر بن احمد انا الفريابي نا بشر بن الوليد سمعت ابا يوسف
القاضي يقول من طلب الدين بالكلام تزندق وبه اليه نا احمد بن
محمد العمري نا معاذ بن الفرج نا محمد بن ابرهيم الصايغ نا بشر
سمعت ابا يوسف يقول العلم بالخصومة والكلام جهل والجهل
بالخصومة والكلام علم وبه اليه انا ابو القاسم بن منوية نا احمد
ابن رستم نا الحسن بن مطيع نا ابرهيم بن رستم عن نوح الجامع
قال قلت لابي حنيفة ما تقول فيما احدث الناس من الكلام في
الاعراض والاجسام فقال مقالات الفلاسفة عليك بالاثر وطريقة
السلف وبه اليه سمعت عبد الله بن احمد بن سعيد البخاري سمعت
سعيد بن الاحنف سمعت الفتح بن علوان سمعت احمد بن الحجاج
سمعت محمد بن الحسن صاحب ابي حنيفة يقول قال ابو حنيفة
لعن الله عمرو بن عبيد فانه فتح للناس الطريق الى الكلام فيما لا
يعنيهم من الكلام وكان ابو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن
الكلام وبه اليه سمعت ابا بكر بن شاذان سمعت الحسن بن علي
سمعت ابا عبد الله بن ماجة حدثت عن عبد الرحمن بن مهدي انه
قال من طلب العربية فآخره مؤدب ومن طلب الشعر فآخره شاعر
يهجو او يمدح بالباطل ومن طلب الكلام فآخر امره الزندقة ومن
طلب الحديث فان قام به كان اماما وان فرط فيه ثم اناب يوما رجع
اليه وقد عنيت وجادت فهذه نصوص صريحة صحيحة عن ائمة
الاسلام المتبوعين اسندناها بقوته واتباعا لسنن السلف الصالحين

كما قال

كما قال ابن المبارك الاسناد من الدين وهذه نقول اختصرنا اسانيدها
ملخصة من كتاب الهروي ايضا قال ابن ابي حاتم كان ابي وابو زرعة
ينهيان عن مجالسة اهل الكلام والنظر في كتب المتكلمين ويقولان
لا يفلح صاحب الكلام ابدا وقال ايضا كان ابي وابو زرعة يقولان
من طلب الدين بالكلام ضل وقال الجنيد اقل ما في الكلام سقوط
هيبة الرب من القلب والقلب اذا عري من الهيبة من الله عري من
الايمان وقال السنجري قلت لابي العباس بن سريج ما التوحيد قال
توحيد اهل العلم وجماعة المسلمين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان
محمدا رسول الله وتوحيد اهل الباطل الخوض في الاعراض والاجسام
وانما بعث النبي صلى الله عليه وسلم بانكار ذلك وقال ابو عمر بن
مطر سئل ابن خزيمة عن الكلام في الاسماء والصفات فقال بدعة
ابتدعوها ولم يكن ائمة المسلمين وارباب المذاهب وائمة الدين
مثل مالك وسفيان والاوزاعي والشافعي واحمد واسحق ويحيى بن
يحيى وابن المبارك وابي حنيفة ومحمد بن الحسن وابي يوسف يتكلمون
في ذلك وينهون عن الخوض فيه ويدلون اصحابهم على الكتاب والسنة
فاياك والخوض فيه والنظر في كتبهم بحال وقال ابو بكر بن بسطام
سألت ابا بكر بن يسار عن الخوض في الكلام فنهاني عنه اشد النهي
وقال عليك بالكتاب والسنة وما كان عليه الصدر الاول من الصحابة
والتابعين وتابعي التابعين فاني رأيت المسلمين في اقطار الارض
ينهون عن ذلك وينكرونه وقال الهروي صاحب الكتاب المذكور
سمعت عبد الرحمن بن محمد بن الحسين يقول وجدت ابا حامد

الاسفرائني وابا الطيب لصعلوكي وابا بكر القفال المروزي وابا
منصور الحاكم على الانكار على الكلام واهله وقال سمعت الحسن بن
ابي اسامة المكي يقول سمعت ابي يقول لعن الله ابا ذر يعني
الهروي فانه اول من حمل الكلام الى الحرم وقال الربيع انشدنا
الشافعي في ذم الكلام

لم يبرح الناس حتى احدثوا بدعا   في الدين بالرأي لم تبعث بها الرسل
حتى استخف بدين الله اكثرهم   وفي الذي حملوا من حقه شغلوا

وقال الهيثم بن كليب انشدنا القتبي في صفة اهل الكلام

دع من يقود الكلام ناحية   فما يقود الكلام ذو ورع
كل فريق بدينهم حسن   ثم يصيرون بعد للشنع
اكثر ما فيه ان يقال له   لم يك في قوله بمنقطع

قال النووي في شرح المهذب اما اصل واجب الاسلام وما يتعلق
بالعقائد فيكفي فيه التصديق بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم واعتقاده اعتقادا جازما سليما من كل شك ولا يتعين على
من حصل له هذا تعلم ادلة المتكلمين هذا هو الصحيح الذي اطبق
عليه السلف والفقهاء المحققون من المتكلمين من اصحابنا وغيرهم
فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب احدا بشيء سوا ما ذكرناه
وكذلك الخلفاء الراشدون ومن سواهم من الصحابة فمن بعدهم من
الصدر الاول بل الصواب للعوام وجماهير المتفقهين والفقهاء الكف
عن الخوض في دقائق علم الكلام مخافة من اختلال يتطرق
الى عقائدهم يصعب عليهم اخراجه بل الصواب لهم الاقتصار على ما

ذكرناه

ذكرناه من الاكتفاء بالتصديق الجازم وقد نص على هذه الجملة جماعة
من حذاق اصحابنا وغيرهم وقد بالغ امامنا الشافعي في تحريم
الاشتغال بعلم الكلام اشد مبالغة واطنب في تحريمه وتغليظ
العقوبة لمتعاطيه وتقبيح فعله وتعظيم الاثم فيه وقد صنف الغزالي
في آخر امره كتابه الذي سماه الجام العوام في علم الكلام وذكر ان
الناس كلهم عوام في هذا الفن من الفقهاء وغيرهم الا الشاذ النادر
الذي لا تكاد الاعصار تسمح بواحد منهم انتهى كلام النووي بحروفه
وقال الغزالي شروط الطائفة القائمة بعلم الكلام اربعة ان يكونوا
وافري العقول لان هذا العلم لا يحققه الا الاذكياء وان يكون
اشتغالهم كثيرا لانه لا اكثر من نصف اصولي وان يكونوا دينين
فان قليل الدين لا يطلب جواب الشبهة اذا وقعت له وان يكونوا فصحاء
فان العدم لا ينتفع به في هذا الباب وقد اطنبت في هذه المسئلة
لمسيس الحاجة الى معرفة اقوال الائمة فيها في هذا الزمان والله
المستعان ص يمتنع التقليد في العقائد للفخر والاستاذ ثم الآمدي

والعنبري جوزه وقد حظر   اسلافنا كالشافعي فيها النظر
ثم على الاول ان يقلد   فهو من عاص على المعتمد
لكن ابو هاشم لم يعتبر   ايمانه وقد عزي للاشعري
قال القشيري عليه مفتري   والحق ان ياخذ بقول من عري
بغير حجة بادني وهم   لم يكفه ويكتفي بالجزم

ش في التقليد في العقائد اقوال احدها وعليه كثيرون منهم
الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني كما نقله عنه في جمع الجوامع في

اوائل التقليد ورجحه الامام الرازى والآمدى كما نقلته عنهما من زيادتى انه لا يجوز لذمه فى التنزيل فيهما لقوله تعالى حكاية عن الكفار انا وجدنا آباءنا على امة وقوله ان يتبعون الا الظن وقد حث عليه فى الفروع بقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الثانى يجوز وعليه عبيد الله بن الحسن العنبرى وغيره كما نقلته عنه من زيادتى لانه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى فى الايمان من الاعراب بالتلفظ بكلمتى الشهادة المبنى على العقد الجازم وليسوا اهلا للنظر الثالث انه يجب ويحرم النظر والبحث فيه لانه مظنة الشبه والوقوع فى الضلال لاختلاف الاذهان والانظار وعلى هذا ما سبق عن الشافعى وغيره من الائمة كما اشرت اليه فى النظم من زيادتى وعلى الاول وهو المنع من التقليد يصح ايمان المقلد مع عصيانه وقال ابو هاشم لا يصح ولا بد لصحته من النظر وحكى هذا القول عن الاشعرى وقد شنع عليه اقوام بسبب ذلك لانه يلزم منه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين واجيب عنه باوجه احدها انه مكذوب عليه قاله القشيرى ثانيها انه ليس المراد النظر على طريقة المتكلمين بل على طريقة العامة وذلك يتأتى من العوام والاعراب كما قال الاصمعى لبعض الاعراب بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير وكان الشيخ ضياء الدين القرمى له لحية طويلة الى قدميه واذا ركب تتفرق فرقتين فكل من رآه من العوام يقول سبحان الخالق فيقول اشهد بان العوام يؤمنون بالنظر لانهم يستدلون بالصنعة على الصانع ثالثها ان مراد الاشعرى

ان من اختلج

ان من اختلج فى قلبه شبهة فى حدوث العالم او النبوة او الحشر او نحو ذلك وجب ان يجتهد فى ازالته بالدليل العقلى فان استمر على ذلك لا يصح ايمانه قال صاحب جمع الجوامع والتحقيق انه ان اريد بالتقليد الاخذ بقول الغير بغير حجة مع احتمال شك او وهم كما فى تقليد امام فى الفروع مع تجويز ان يكون الحق فى خلافه فهذا لا يكفى فى الايمان عند احد لا الاشعرى ولا غيره وان اريد به الاعتقاد الجازم لا الموجب فهذا كاف فى الايمان ولم يخالف فيه الا ابو هاشم

ص فليجزم العقد ولا تناكث بانما العالم حقا حادث

صانعه الله الذى توحدا قديم اى ما لوجوده ابتدا

والواحد الشئ الذى لا ينقسم ولا يشبه بوجه قد رسم

وذاته كل الذوات نافت وعلمها للحق غير ثابت

واختلفوا هل علمها فى الاخرة يمكننا قولان للاشاعرة

ش العالم بفتح اللام هو ما سوى الله من الموجودات واشتقاقه من العلامة لانه علامة على وجود صانعه ومنهم من يقول ما سوى الله وصفاته ولا حاجة لهذه الزيادة فان الصفات ليست غيره كما انها ليست عينه واجمع اهل الملل الا الفلاسفة على حدوثه اى ايجاده عن العدم للبراهين القاطعة على ذلك منها تغيره اى عروض التغير له كما نشاهده وكل متغير محدث لانه وجد بعد ان لم يكن وهذه طريقة الخليل عليه السلام فى استدلاله على حدوث الكواكب بتغير حالها وافولها بعد اشراقها وقد سماها الله حجة واثنى عليها بقوله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وطردنا ذلك فى جميع العالم

لتساويها في علة الحدوث وهي الجسمانية وفي صحيح البخاري عن عمران بن
حصين قال جاء نفر من اليمن فقال يا رسول الله جئناك نتفقه
في الدين ونسألك عن اول هذا الامر فقال كان الله ولم يكن شيء قبله
وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والارض
فاذا تقرر حدوث العالم فلا بد له من صانع ضرورة ان المحدث لا بد له
من محدث وهو الله الواحد كما جاء به السمع ودل عليه العقل اذ لو جاز
كونه اثنين لجاز ان يريد احدهما شيئا والآخر ضده الذي لا ضد له غيره
كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما لامتناع
ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فيتعين وقوع احدهما فيكون
مريده هو الاله دون الآخر لعجزه فلا يكون الاله الا واحدا كما قال تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال والهكم اله واحد لا اله الا هو
الرحمن الرحيم روى سعيد بن منصور في سننه والبيهقي في الشعب من
مرسل ابي الضحى قال لما نزلت هذه الآية تعجب المشركون وقالوا الها
واحدا ان كان صادقا فليأتنا بآية فانزل الله تعالى ان في خلق
السموات والارض الى قوله لآيات لقوم يعقلون ثم الواحد عرف بانه
الشيء الذي لا ينقسم بوجه ولا يشبه بوجه كذا نقله امام الحرمين عن
اصطلاح الاصوليين لان ما قبل الانقسام قبل الزيادة والنقصان
ومعنى لا يشبه بوجه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء في شيء حتى في
الوجود والوحدة تطلق عليه تعالى من ثلاثة اوجه بمعنى نفي الكثرة
وبمعنى نفي النظير عنه في ذاته وصفاته وبمعنى التفرد بالخلق والايجاد
والتدبير ولهذا قال ابو القاسم التميمي الباري تعالى واحد في ذاته

لا انقسام

لا انقسام له وفي صفاته لا شبيه له وفي الاهيته وملكه وتدبيره لا شريك
له وقال الجنيد التوحيد افراد القديم من المحدث والله تعالى قديم كما ورد
وصفته بذلك في حديث ابي هريرة في عد الاسماء التسعة والتسعين اخرجه
ابن ماجه وفسره الحليمي بانه الذي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا
لاحتاج الى محدث تعالى عن ذلك وذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
مخالفة مطلقة لا يشاركها شيء في حقيقتها ولا في صفاتها ولا في افعالها
وجمهور المحققين منهم القاضي والامامان والغزالي والكيا على انه
لا يمكن العلم بها للبشرية الدنيا وعلى هذا الصوفية حيث قال الجنيد
والله ما عرف الله الا الله وقال الحارث المحاسبي لا يمكن ان يكون
معلومة للخلق وقال الشافعي من انتهض لطلب مدبره فانتهى الى
موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اطمأن الى العدم الصرف فهو
معطل وان اطمأن الى موجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد
وهو معنى قول الصديق العجز عن درك الادراك ادراك وقال كثير
من المتكلمين انها معلومة لانا مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو
متوقف على العلم بذاته ورد بمنع التوقف على ما ذكر بل هو متوقف
على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما اجاب بها موسى
فرعون السائل عنه تعالى حيث قال وما رب العالمين قال رب
السموات والارض الى آخره وعلى الاول اختلفوا هل يمكن علمها في
الآخرة فقيل نعم لحصول الرؤية فيها وقيل لا لان الرؤية لا تفيد
الحقيقة وعلى هذا امام الحرمين والغزالي وتوقف القاضي تنبيهان
الاول اشتهر عند المتكلمين اطلاق الصانع عليه تعالى واعترض

بانه لم يرد والسماء تعالى توقيفية كما سيأتي واجاب السبكي بانه قرئ
شاذا صنعه الله فمن اكتفى في الاطلاق بورود الفعل اكتفى بذلك واجاب
غيره بانه ماخوذ من قوله صنع الله قلت وقد ظفرت بحديث صحيح
ورد فيه اطلاقه عليه وهو ما اخرجه الحاكم والبيهقي وغيرهما من حديث
حذيفة مرفوعا ان الله صانع كل صانع وصنعته والثاني عبارة جمع
الجوامع حقيقة مخالفة لسائر الحقائق وعدلت عنها الى التعبير بالذات
لان بعضهم منع من استعمال الحقيقة والماهية في الله واما الذات وان توقف
فيها السبكي ايضا فقد ورد استعمالها في الله قال البيهقي في كتاب الاسماء والصفات
باب ما جاء في الذات واورد فيه حديث ابي هريرة المتفق عليه في ذكر ابرهيم
الا ثلاث كذبات ثنتين في ذات الله وقول خبيب وذلك في ذات الاله وحديث
ابن عباس تفكروا في كل شيء تفكروا في ذات الله موقوف جيد الاسناد
وحديث ابي الدرداء لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات
الله وقال حسان بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وان اخا الاحقاف
اذا قام فيهم يجاهد في ذات الاله ويعدل اخرجه ابو يعلى في مسنده

ص ليس بجوهر ولا بجسم اوعرض كاللون اوكالطعم
ولم يزل سبحانه ولا مكان منفردا في ذاته ولا زمان
واحدث العالم لا لمنفعه يرومها ولو يشا ما اخترعه
فهو لما يريد فعال ولا يلزمه شيء تعالى وعلا
وليس شيء مثله ثم القدر منه الذي يحدث من خير وشر
وواجب تنزيه الاعتقاد عن الحلول وعن الاتحاد
ونص في احيائه الغزالي من قال هذا فاسد الخبال

ش

ش اما كونه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فلانه منزه عن الحدوث
وهذه حادثة اذ الجوهر ما يتركب منه الجسم والجسم مركب يقبل الزيادة
والنقصان قال تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم والعرض ما يفتقر الى
محل يقوم به ويستحيل بقاؤه كاللون والطعم والله تعالى واحد ليس باصل
لغيره يتركب منه ثابت البقاء واما التنزيه عن الحلول والاتحاد فهو
مما يجب اعتقاده وقد نص الغزالي في الاحياء وغيره على تضليل من ذهب
اليهما من غلاة المتصوفة وانها نزغة مما ذهب اليه النصارى في عيسى
وما وقع في كلام من يوثق به من الصوفية مما يوهم ذلك فهو مؤول لم
يقصد به ظاهره وقد افردت في ذلك تاليفا مستقلا واما كونه لم يزل
وحده ولا مكان ولا زمان فقد دل على ذلك حديث عمران بن حصين
السابق فهو منزه عن المكان والزمان والحلول فهو كما قال تعالى في كتابه
العزيز ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقد احدث هذا العالم المشاهد
من السموات والارض بما فيهما باختيار منه لا لحاجة اليه تعالى عن ذلك
ولو شاء ما اخترعه فهو فاعل بالاختيار لا بالذات قال تعالى وربك يخلق
ما يشاء ويختار وقال ان ربك فعال لما يريد واما كونه لا يجب عليه شيء
فلانه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شيء واما كون القدر وهو ما
يقع من العبد المقدر في الازل خيره وشره منه فالكتاب والسنة
طافحان بذلك قال تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وعملكم قل اعوذ
برب الفلق من شر ما خلق وخلق كل شيء فقدره تقديرا وما اصابكم
يوم التقى الجمعان فباذن الله اي بقضائه وقدره ما اصاب من مصيبة
في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها وروى مسلم عن ابي

هريرة قال جاء مشركو قريش الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يخاصمونه في القدر فنزلت انا كل شيء خلقناه بقدر وروى
بسند صحيح عن ابن عباس في قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر يقول
الله خلق الخلق كلهم بقدر وخلق الخير والشر فخير الخير السعادة وشر
الشر الشقاوة وروى ابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن عطاء ر
قال اتيت ابن عباس فقلت قد تكلم في القدر فقال او قد فعلوها قلت
نعم فقال والله ما نزلت هذه الآية الا فيهم ذوقوا مس سقر انا كل شيء
خلقناه بقدر لا تعودوا مرضاهم ولا تصلوا على موتاهم وروى مسلم
واصله في الصحيحين عن يحيى بن يعمر قال كان اول من قال في القدر
بالبصرة معبد الجهني فانطلقت حاجا فلقيت ابن عمر فقلت انه قد ظهر قبلنا
ناس يقرؤون القرآن وانهم يزعمون ان لا قدر وان الامر انف فقال
اذا لقيت اولئك فاخبرهم اني بريء منهم وانهم برءاء مني والذي يحلف
به عبد الله لو ان لاحدهم مثل احد ذهبا فانفقه ما قبل الله منه حتى
يؤمن بالقدر وحدثني ابي عمر بن الخطاب ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وروى الترمذي وغيره من حديث
جابر بن عبد الله مرفوعا لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره
وشره حتى يعلم ان ما اصابه لم يكن ليخطئه وان ما اخطاه لم يكن ليصيبه
وروى مسلم من طريق طاووس قال ادركت ناسا من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول كل شيء بقدر وسمعت عبد الله بن عمر
يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس

وروى

وروى مسلم عن جابر ان سراقة قال يا رسول الله فيم العمل افي شيء قد فرغ
منه او في شيء نستانفه قال بل في شيء قد فرغ منه فقال سراقة ففيم العمل
اذن فقال اعملوا فكل ميسر لما خلق له وروى ايضا من حديث عبد الله بن عمرو
ان الله قدر المقادير قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وروى
ابن ماجة عن عدي بن حاتم قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال
يا عدي بن حاتم اسلم تسلم قلت وما الاسلام قال تشهد ان لا اله الا الله واني
رسول الله وتؤمن بالاقدار كلها خيرها وشرها حلوها ومرها وروى
ايضا عن جابر بن عبد الله مرفوعا ان مجوس هذه الامة المكذبون باقدار
وروى ابو داود من حديث ابن عمر القدرية مجوس هذه الامة قال العلماء
وذلك لجعلهم انفسهم مستبدين بافعالهم خالقين لها فاثبتوا خالقين خالق
الخير وخالق للشر كما اثبت المجوس خالقين وقال الشافعي القدرية اذا اسلموا
العلم خصموا ومعناه انهم ان انكروا علم الله في الازل بما يكون كفروا وان
اعترفوا به فيقال لهم هل يجوز وقوع الامر على خلاف العلم القديم فان
جوزوه لزم منه نسبة الجهل اليه تعالى وان لم يجوزوه فلا معنى للقدر
الا ذلك قال ابن الحاجب وهذا من احسن الارشاد الى الدليل عليهم ر
وروى الطبراني من حديث ابن مسعود رفعه اذا ذكر القدر فامسكوا
وروى ابن ماجة من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال خرج رسول الله
صلى الله عليه وسلم على اصحابه وهم يختصمون في القدر فكانما تفقأ في
وجهه حب الرمان من الغضب فقال بهذا امرتم او لهذا خلقتم بهذا هلكت
الامم قبلكم وروى ابو نعيم في الحلية من حديث ابن عمر القدر سر الله
قال ابن السمعاني سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة

دون محض القياس والعقل فمن عدل عن التوقيف فقد ضل وتاه في بحار الحيرة ولم يبلغ شفا العين ولا ما يطمئن به القلب لان القدر سر من اسرار الله اختص به وضرب دونه الاستار وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم لما علمه من الحكمة فلم يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب وقيل ان سر القدر ينكشف لهم اذا دخلوا الجنة ولا ينكشف قبل دخولها انتهى

ص قدرته لكل مالم يستحيل وعلمه لكل معلوم شمل
لكل كلي وجزئي وكون يريد ما يعلم انه يكون
اولا فلا يريد فالبقا ليس له بدء ولا انتها

ش فيه مسائل الاولى قدرته تعالى شاملة لكل ممكن بخلاف المستحيلات فلا تدخل تحت القدرة لا لنقص فيها معاذ الله بل لعدم قابليتها للوجود فلم تصلح ان تكون محلا لتعلق الارادة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم قال ان الله قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد بانه محال والمحال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه والعجز هو الاول دون الثاني قال الاستاذ ابو اسحق وقد حكى ان ابليس جاء الى ادريس عليه السلام بقشرة فقال ايقدر الله ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة وانضاح هذا الجواب ان السائل ان اراد الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فهو محال فان الاجسام الكثيرة تستحيل ان تكون في مثل ذلك وان اراد انه يصغر الدنيا قدر القشرة ويجعلها فيها او يكبر القشرة قدر الدنيا فيجعلها فيها فالله قادر على ذلك وعلى اكثر منه الثانية علمه تعالى شامل لكل معلوم اي ما من شانه ان يعلم ممكنا

كان او ممتنعا جزئيا او كليا قال تعالى احاط بكل شيء علما وما تسقط من ورقة الا يعلمها الآية عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة الآية الا يعلم من خلق قال في شرح المهذب ومن انكر علمه تعالى بالجزئيات فهو كافر ثم قال كثير من اهل السنة انه لا يحصل بذلك تغير في علمه تعالى فان العلم بانه سيوجد هو العلم بوجوده في زمن الوجود فاذا علم ان فلانا في الجزء الفلاني من النهار قاعد وفي الجزء الفلاني مضطجع وفي الجزء الفلاني قائم فكانت حالته في كل جزء من النهار ما علم كونه تعالى عليه في تلك الحالة فلا تغير في العلم فان العلم بتفاصيل ذلك قديم وانما يحتاج الخلق الى علم آخر لطرو الغفلة منهم وقال آخرون منهم بالتغير وقالوا انما يمتنع التغير في الصفات الحقيقية دون الاضافية فان التغير فيها لا يوجب تغيرا في الذات ومثل ذلك باسطوانة قام انسان عن يمينها فقلنا الاسطوانة عن يساره ثم عن يسارها فقلنا صارت عن يمينه ثم تحول الى غيرها فقلنا صارت امامه او وراءه فالاسطوانة لم تتغير وانما المتغير المنتقل وصدقت هذه العبارات عليها للاضافة فكذا اذا قلنا الله عالم الآن بما نحن فيه وقد كان عالما بما كنا امس عليه وسيكون عالما بما نكون عليه غدا فالتغير جار على احوالنا وهو تعالى امس واليوم وغدا في معنى كونه عالما في جميع الاحوال على حد واحد الثالثة ما علم تعالى انه يكون اراده وما يعلم انه لا يكون فلا يريده فالارادة عندنا تابعة للعلم لا للامر اذ لو اراد ما لا يقع لكان نقصا في ارادته لكلالها عن النفوذ فيما تعلقت به الرابعة بقاؤه تعالى غير مفتتح ولا متناه اي لا اول له ولا آخر فهو والقدم راجعان الى استمرار الوجود في الماضي الى غير غاية

وفي المستقبل الى غير نهاية وقال الغزالي هما من صفات النفي فان مرجعهما الى نفي عدم سابق وعدم لاحق

ص لم يزل البارى باسماه العلى وبصفات ذاته وهي الاولى
دل عليها الفعل من ارادة علم حياة قدرة مشاءة
اوكونه منزها عن الغير سمع كلام والبقاء والبصر

ش اسماؤه تعالى الدالة على الذات باعتبار صفة كالعالم والخالق ازلية وصفاته الذاتية ازلية اى قديمة وهي قسمان ما دل عليها فعله وهي الارادة والعلم والحياة والقدرة وما دل عليها تنزهه عن النقص وهي السمع والبصر والكلام والبقاء فالارادة صفة تخصص احد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع والعلم صفة ينكشف بها الشيء عنه تعلقها به والحياة صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها والقدرة صفة تؤثر في الشيء عنه تعلقها به والسمع والبصر صفتان يزيد الانكشاف بهما على الانكشاف بالعلم والكلام صفة قائمة بذاته عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن الاتي والبقاء استمرار الوجود كما تقدم اما صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة فليست ازلية عندنا خلافا للحنفية بل هي حادثة اى متجددة لانها اضافات تعرض للقدرة وهي تعلقاتها بوجودات المقدورات لاوقات وجوداتها ولا محذور في اتصافه تعالى بالاضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وقد تقدم ان اسماؤه ازلية مطلقا ولو رجعت الى صفات الافعال اى من حيث رجوعها الى القدرة لا الفعل فالخالق مثلا ان اريد به من شأنه الخلق اى القادر عليه فقديم بلا خلاف وان اريد به من صدر منه الخلق فليس صدوره ازليا عندنا والا لزم قدم الخلق

كقدم

كقدم العلم قال البيهقي ابى المحققون من اصحابنا ان يقال لم يزل خالقا ورازقا وكانوا يقولون لم يزل قادرا على الخلق والرزق واذا سمي خالقا بعد وجود الخلق لم يوجب ذلك تغيرا في ذاته فائدة من المسائل التى اختلف فيها الاشاعرة والحنفية وهي قليلة لا تبلغ عشر مسائل

ص اسماؤه سبحانه موقفه ثالثها الاسم فقط دون الصفة
ويكتفى بمرة والمصدر والفعل والمظنون في المعتبر

ش هذه المسئلة ذكرها في جمع الجوامع في القسم الثاني وذكرتها هنا لمناسبتها لذكر الاسماء والصفات ولم يذكر في جمع الجوامع غير قوله وان اسماء الله تعالى توقيفية فذكر القول الثالث المفصل والمسائل الاربعة بعده من زيادتي الصحيح وهو مذهب الاشعري ان اسماء الله توقيفية فلا يجوز ان يطلق عليه شيء من الاسماء والصفات الا ان ورد به نص من كتاب او سنة وقال القاضي والمعتزلة يجوز ان يطلق عليه الاسماء اللائق معناها به وان لم يرد بها الشرع ما لم يوهم نقصا واختار الغزالي الفرق بين الاسم والصفة فيشترط التوقف في الاسم دونها وعلى الاول هل يكتفي بالاطلاق مرة اولا بد من التكرار والكثرة فيه رأيان حكيا بلا ترجيح وقد صححت الاول لانه الظاهر من صنيع العلماء وهل يكتفى فيه بخبر الواحد والظواهر كسائر الاحكام او يشترط فيه القطع قولان اصحهما الاول كما قال ابن القشيري في المرشد وهل يشترط وروده بلفظ الوصف او يكفي ورود الفعل والمصدر قولان قال البلقيني وظاهر كلام الشافعي في الرسالة الثاني فانه قال في خطبتها الجاعلنا من خير امة فائدة قد اردت ان اسرد هنا ما وقفت عليه مما ورد في القرآن او الحديث الصحيح او الحسن من

من اسمائه تعالى بصيغة الاسم والوصف دون المصدر والفعل روى
الشيخان من حديث ابي هريرة مرفوعا ان لله تسعة وتسعين اسما
مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة انه وتر يحب الوتر ورواه ابو
نعيم من حديث ابن عباس وابن عمر معا مرفوعا وفي آخره وهي في القرآن
ورواه الترمذي وغيره من حديث ابي هريرة كما تقدم وزاد هو الله الذي
لا اله الا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز
الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق
الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع
البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلي
الكبير الحفيظ المقيت اي بالقاف والتاء المثناة الحسيب الجليل الكريم
الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل
القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدئ المعيد المحيي المميت الحي القيوم
الواجد الماجد الواحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الاول
الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤف
مالك الملك ذو الجلال والاكرام المقسط الجامع الغني المغني المانع
الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور
وقد وردت روايات بعدها بابدال بعض الاسماء المذكورة بغيرها وتحصل
من ذلك عدة اسماء وهي المغيث بالغين والمثلثة عند الترمذي والرافع
في حديث ابن حبان والقائم والشديد والاعلى والرب ومالك يوم الدين
في الدعاء للطبراني والراشد والعادل والمنير والفرد والقاهر والمبين
بالموحدة والقديم والبار والوفي والبرهان والواقي والقدير والحافظ

والعالم

والعالم والمعطي والابد والوتر وذو القوة في الاسماء والصفات لابي نعيم
والاكرام والبادي والحنان والمنان والخلاق والرقيب والعلام والفاطر
والمليك والكفيل والمحيط والقادر والرفيع والشاكر والفالق والمنيب
والمولى والنصير والاحد والكافي والدائم والصادق والجميل وذو الطول وذو
المعارج وذو الفضل والاله والمدبر في مستدرك الحاكم هذا ما ورد في روايات
الاسماء الحسنى وغالبها في القرآن وفيه مما لم يتقدم السريع سريع الحساب
فعال لما يريد الغالب والله غالب على امره الحفي انه كان بي حفيا
وفي الحديث الجواد في حديث ابي ذر الطويل وذلك اني جواد ماجد
رواه احمد الطيب في حديث مسلم ان الله طيب لا يقبل الا طيبا الطبيب
في حديث ابي داود الطبيب هو الله الصانع سبق حديثه

ص وما اتى به الهدى والسنن من الصفات المشكلات نؤمن
بها كما جاءت منزهينا مفوضين او مؤولينا
والجهل بالتفصيل ليس يقدح بالاتفاق والسكوت اصلح

ش ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات المشكل ظاهرها
لايهامه تشبيها ونحوه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويبقى وجه
ربك ولتصنع على عيني يد الله فوق ايديهم وحديث مسلم ان قلوب
بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه
كيف يشاء ونحو ذلك فيه مذهبان لاهل السنة احدهما انا نؤمن
بها كما جاءت ونفوض المراد منها الى الله تعالى ولا نفسرها مع تنزيهنا
له تعالى عن حقيقتها وهذا مذهب السلف واهل الحديث وهو اسلم كما قلت
من زيادتي والسكوت اصلح سئل مالك عن قوله تعالى الرحمن على العرش

استوى فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب
والسؤال عنه بدعة اخرجه البيهقي واخرج عنه ايضا انه قال هو كما وصف
نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع واخرج اللالكائي في السنة عن ام سلمة
رضي الله عنها انها قالت الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والاقرار
به ايمان والجحود به كفر واخرج عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن انه سئل
عنه فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول وعلى الله الرسالة
وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم واسند ايضا عن محمد بن الحسن قال
اتفق الفقهاء كلهم من المشرق الى المغرب على الايمان بالصفات من غير
تشبيه ولا تفسير وقال الترمذي في الكلام وعلى حديث الروية المذهب
في هذا عند اهل العلم من الائمة مثل سفيان الثوري ومالك وابن
المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم انهم قالوا نروي هذه الاحاديث
كما جاءت ونؤمن بها ولا يقال كيف ولا نفسرها ولا نتوهم ثانيهما انا نؤولها
على ما يليق بجلاله تعالى بان نؤول الاستواء بالاستيلاء والوجه
بالذات والعين بالبصر واليد بالقدرة ونحوها وهذا مذهب الخلف
وكان امام الحرمين يذهب اليه ثم رجع عنه فقال في الرسالة النظامية
الذي نرتضيه دينا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم
درجوا على ترك التعرض لمعانيها وتوسط ابن دقيق العيد فقال اذا
كان التأويل قريبا من لسان العرب لم ينكر او بعيدا توقفنا عنه وآمنا
بمعناه على الوجه الذي اريد به مع التنزيه قال وما كان معناه
من هذه الالفاظ ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير
توقيف كما في قوله يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله فنحمله على حق الله

وما يجب له وكذا حديث قلب المؤمن بين اصبعين نحمله على ارادة القلب
واعتقاد انه مصرفة بقدرة الله وما يوقعه في القلوب كما يقلب الواحد
منا اليسير بين اصابعه انتهى واتفق الجميع على ان الجهل بالتفصيل في مثل ولم
ذلك لا يقدح في الايمان بالمراد منه اكتفاء بالاجمال فيه فائدة قال الغزالي
في كتابه الجام العوام عن علم الكلام يجب على من سمع آيات الصفات
واحاديثها من العوام ومن يجري مجراهم في هذا الشأن كالنحوي والمحدث
والمفسر والفقيه سبعة امور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز
ثم السكوت ثم الامساك ثم الكف ثم التسليم فالتقديس ان تنزه الله سبحانه
عن الجسمية وتوابعها من الصورة والمكان والجهة واذا سمع يد الله
فوق ايديهم فيقطع بان معناها الحقيقي اللغوي هي الجارحة المخصوصة
غير مراد من اللفظ لانها في حق الله محال ويعلم ان اليد في اللغة تطلق
على معنى آخر ليس بجسم ولا جسماني مجازا كما يقال البلد في يد الامير وكذا
الصورة معناها الحقيقي وهي الهيئة الحاصلة في اجسام مركبة مرتبة
ترتيبا مخصوصا محال على الله لانه هيئة الجسمانيات ولها معنى مجازي
ليس بجسم ولا هيئة في جسم كما في قولك عرفت صورة المسئلة الواقعة
والتصديق ان تعلم قطعا بعد القطع بان معانيها اللغوية الحقيقية
غير مرادة انه اريد بها معان تليق بجلاله وعظمته سبحانه
وان كلما وصف الله به نفسه او وصفه به رسوله فهو حق بالمعنى
الذي اراده وعلى الوجه الذي قاله وان كان لا يوقف على حقيقته
والعلم الاجمالي كاف في التصديق به والاعتراف بالعجز بان يقر بانه
لا يعرف تأويلها ولهذا قال مالك والكيف مجهول يعني تفصيل المراد

به غير معلوم والسكوت ان لا يسأل عن معناه فانه بالسؤال يتعرض
لما لا يطيقه ولهذا كان عمر يضرب من يسأل عن الآيات المتشابهة
بالدرة والامساك ان لا يتصرف في الالفاظ الواردة لا بتبديل اللفظ
بلفظ آخر عربي او غيره لان جواز التبديل فرع معرفة المعنى المراد
ولا بالتأويل لمعانيه ولا بالاشتقاق من الوارد كان تقول مستو او مستوي
اخذا من استوى ولا بالقياس كان تطلق لفظة الساعد والكف قياسا
على ورود اليد ولا يجمع المتفرق بان تجمع الاحاديث التي ورد فيها لفظ
اليد والعين لا غير ذلك في موضع واحد من كتاب لان هذه كلمات صدرت
من الرسول صلى الله عليه وسلم في اوقات متفرقة متباعدة اعتمادا
على قرائن مختلفة يوذن معرف معان صحيحة فاذا ذكرت مجموعة
على مثال خلق الانسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة
مجردة عن القرائن التي كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قرينة
عظيمة بتاكيد الظاهر وايهام التشبيه ولا بتفريق مجتمع لان لاجتماع
الاشياء دخلا في فهم المعنى فاذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله
قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده فلا يجوز لاحد ان يقول هو فوق
عباده لان ذكر القاهر يشعر بان المراد فوقية الرتبة ولا ان يقول
هو القاهر فوق غيره لان ذكر العبودية يؤكد احتمال فوقية السيادة
والرتبة والكف ان يكف باطنه عن التفكر في هذه الامور كما يكف
لسانه عن السؤال عنها فان حدثته نفسه بذلك بغير اختياره
تشاغل بالعبادة والصلاة والذكر وقراءة القرآن فان لم يقدر على
الدوام على ذلك تشاغل بشيء من العلوم كالفقه والعربية فان لم

يمكنه

يمكنه فبحرفة او صناعة فان لم يقدر فبلهو ولعب فان ذلك خير من
الخوض في هذا البحر البعيد غوره بل لو اشتغل بالمعاصي البدنية
كان اسلم من الخوض في معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق
وهذا عاقبته الشرك والتسليم ان يعتقد ان ما خفي عليه من معاني
هذه الظواهر ليس خفيا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن
الصديق وعن اكابر الصحابة والعلماء الراسخين فان الناس
خلقوا اشتاتا متفاوتين وليس ما يخلو عنه العوام والعاجز
يلزم ان يخلو عنه وزراء الملك وخاصته انتهى كلام الغزالي ملخصا
ص كلامه القرآن ليس بخلق وهو بلا تجوز ما نطق
السنتنا به وفي المصاحف خط ومحفوظ بصدر العارف
ش فيه امور الاول ان القرآن كلامه تعالى اي المعنى القائم بذاته
المقدسة وهو المراد بالكلام النفسي وقد يطلق ويراد به العبارات
الدالة على الصفة القديمة وهي القراءة ومنه قوله تعالى وقرآن
الفجر اي القراءة فيه وحديث يتغنى بالقرآن اي بالقراءة
الثاني انه غير مخلوق لانه كلام الله وكلامه صفته ويستحيل
اتصاف القديم بالحادث وقد ذكر الله الانسان في ثمانية عشر
موضعا وقال انه مخلوق وذكر القرآن في اربعة وخمسين موضعا
ولم يقل انه مخلوق ولما جمع بينهما نبه على ذلك فقال الرحمن علم
القرآن خلق الانسان واخرج اللالكائي في السنة والاجري
في الشريعة بسند صحيح عن ابن عباس في قوله قرآنا عربيا
غير ذي عوج قال غير مخلوق وقال الشافعي انما خلق الله كل شيء

بكن فلو كانت كن مخلوقة لكان مخلوق خلق مخلوقا قال الائمة لو كان
كن الاول مخلوقا كان مخلوقا بكن اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى
وهو محال واخرج ابن ابي حاتم في كتاب الرد على الجهمية من
طريق نعيم بن حماد قال سمعت سفيان بن عيينة وسئل عن القرآن
مخلوق فقال يقول الله الا له الخلق والامر الا ترى كيف فرق بين
الخلق والامر فالامر كلامه فلو كان كلامه مخلوقا لم يفرق وسبقه
الى ذلك محمد بن كعب القرظي وتبعه الامام احمد وغيره واستدل
احمد ايضا بحديث اول ما خلق الله القلم فان الكلام قبل خلقه
فدل على انه غير مخلوق هذا في المعنى القائم بالذات المقدسة
اما العبارات الدالة عليه وهي القراءة فهي مخلوقة حادثة لكن
امتنع العلماء من اطلاق الخلق والحدوث عليها اذا سميت قرآنا
لما فيه من الايهام وبدعوا القائل لفظي بالقرآن مخلوق كحسين
الكرابيسي سدا للباب الثالث يصح ان يقال حقيقة شرعية
لا مجازا ولا عقلية ان القرآن مقروء بالسنتنا ومكتوب في مصاحفنا
ومحفوظ في صدورنا ومنه حديث لا يقرأ القرآن جنب ولا حائض
وحديث لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو وقال تعالى بل هو
آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فان قيل كيف يجمع وصفه
مكتوبا ومحفوظا ومقروءا اجيب بان ذلك وصف له باعتبار
وجودات الوجود الاربعة فان لكل موجود وجودا في الخارج
ووجودا في الذهن ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فهي
تدل على العبارة وهي على ما في الذهن وهو على ما في الخارج

والقرآن

والقرآن باعتبار الوجود في الاعيان قديم قائم بالذات وباعتبار
الوجود في الذهن محفوظ في الصدور وباعتبار الوجود البياني
مقروء بالالسنة وباعتبار الوجود البناني مكتوب في المصاحف

ص يثيب بالطوع وبالعصيان عاقب   او ينعم بالغفران في
لما عدا الشرك وللباري البديع   اثابة العاصي وتعذيب للطيع
وضر اطفال الورى والعجم   ويستحيل وصفه بالظلم

ش الاثابة على الطاعة مجمع عليها لكن عند اهل السنة فضلا لا وجوبا
قال صلى الله عليه وسلم ما منكم من احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا
انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمة منه وفضل
رواه الشيخان   قال في النظامية ومن ادلة ذلك ان طاعات
العبادات لا تفي بالنعم المتوافرة عليهم الناجزة فكيف يحكم العقل
باستحقاق ثواب على عمل وقع عوضا عن نعيم اوتيه العبد في الدنيا
قلت وفي معنى ذلك حديث لو ان رجلا يجر على وجهه من يوم ولد
الى ان يموت هرما في مرضاة الله لحقره يوم القيامة رواه احمد
وحديث ان الرجل ليجيء يوم القيمة بعمل لو وضع على جبل لاثقله
فتقوم النعمة من نعم الله فتكاد تستنفد ذلك كله لولا ما يتفضل الله
من رحمته رواه الطبراني في الاوسط واما العقاب على المعصية فانه
غير متحتم عندنا بل هو موقوف على مشيئة الله ان شاء عذب وان
شاء غفر كل ذنب ما خلا الشرك فانه لا يغفر قال تعالى ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الصحيحين اتاني
جبريل فقال من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة

قلت وان زنا وان سرق قال وان زنا وان سرق وقد تناظر في هذه
المسئلة ابو عمرو بن العلاء مع عمرو بن عبيد من المعتزلة فقال عمرو ايجوز
الخلف على الله فقال ابو عمرو من العجمة اتيت الخلف في الوعد قبيح وفي الوعيد
كرم الا ترى الى قول الشاعر ، واني وان اوعدته او وعدته
لمخلف ايعادي ومنجز موعدي ، وله تعالى تعذيب المطيع واثابة
العاصي اي يجوز له ذلك ولا يمتنع عقلا وان كان لا يقع منه وهذه
المسئلة من المسائل التي خالف فيها الحنفية الاشاعرة وله ايلام الاطفال
والبهائم وان لم يكن لهم ذنب ولا ينسب في شيء من ذلك الى الظلم تعالى عنه
فهو مستحيل عليه عقلا وسمعا لان الظالم من يتصرف في ملك غيره بما
لم يؤذن له والله تعالى هو المالك المطلق يتصرف في ملكه كيف يشاء
تنبيهات الاول شملت العبارة في النظم واصله المكلفين من الانس والجن
وهو متفق عليه في الانس واما الجن فقد اتفق العلماء على تعذيبهم
لقوله تعالى النار مثواكم وقوله واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا
وقوله لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين واختلفوا في اثابتهم فقيل
لا ثواب لهم الا النجاة من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا مثل البهائم حكاه
ابن حزم عن ابي حنيفة وقال به ايضا ليث ابن ابي سليم اخرجه عنه
ابن ابي الدنيا وابو الزناد اخرجه ابن شاهين في كتاب العجائب وقيل
يثابون وعليه ابن عباس وابن ابي ليلى ومالك والشافعي واحمد والاوزاعي
وابو يوسف ومحمد واخرج ابن ابي حاتم في تفسيره عن يعقوب قال قال
ابن ابي ليلى للجن ثواب فوجدنا مصداق ذلك قوله تعالى ولكل درجات
مما عملوا واستدل ابن القاسم لذلك بقوله تعالى وانا منا المسلمون ومنا

القاسطون

القاسطون فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا الآية قال ابن رشد هذا استدلال
صحيح بل هو نص جلي في ذلك قلت الآية الاولى اظهر وعلى هذا اختلف
هل يدخلون الجنة فقيل نعم وعليه الجمهور اخذا من العمومات وقد اخرج
ابن ابي حاتم في تفسيره عن ضمرة انه سئل عن ذلك فقال نعم وتصديق ذلك
قوله لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان الجن للجنيات والانس للانسيات
وعلى هذا هل ياكلون فيها ويشربون اولا قولان الضحاك على الاول
ومجاهد على الثاني قال ويلهمون من التسبيح والتقديس ما يجده اهل الجنة
من لذة الطعام والشراب اخرجه ابن ابي الدنيا وقال الحارث المحاسبي
يكونون فيها عكس ما كانوا عليه في الدنيا نراهم ولا يرونا وقيل لا يدخلونها
بل يكونون في ربضها نراهم من حيث لا يرونا حكاه ابن تيمية عن مالك
والشافعي واحمد وقيل يكونون على الاعراف لما رواه البيهقي في البعث
عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان مؤمني الجن لهم ثواب
وعليهم عقاب فسالنا عن ثوابهم وعن مؤمنيهم فقال على الاعراف
وليسوا في الجنة فقالوا ما الاعراف قال حائط الجنة تجري منه الانهار
وتنبت فيه الاشجار قال الذهبي هذا حديث منكر جدا وقيل بالوقف
الثاني هل حكم الملائكة في ذلك حكم الجن والانس قيل نعم لقوله تعالى
في حقهم ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم واجيب
بان الآية اريد بها ابليس خاصة وعلى تقدير ارادة العموم فان
ذلك لا يقع منهم وقيل انهم لا يجازون بالجنة بل بنعيم يناسبهم قال
صاحب اكام المرجان وهو اصح من قولي العلماء وقد جزم به ابن عبد
السلام في قواعده الصغرى قال لان للبشر طاعات لم يثبت مثلها للملائكة

كالجهاد والصبر على البلاء والمحن وتحمل مشاق العبادات لاجل الله وقد ثبت
انهم يرون ربهم ويسلم عليهم ولم يثبت مثل هذا للملائكة قال واما قوله
تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآيات في الثواب والملائكة
منهم فجوابه ان هذا اللفظ مخصوص بمن آمن من البشر في عرف الشرع
فلا يندرج فيه الملائكة بعرف الاستعمال انتهى

ص والخلف في ذرية الكفار قيل بجنة وقيل النار
وقيل بالبرزخ والمصير تربا والامتحان عن كثير
وقيل بالوقف وولد المسلم في جنة الخلد باجماع نمي

ش مسئلة الاولاد مسئلة مهمة فلذلك اوردتها من زيادتي ولم ار اخلا
الكتاب منها ومناسبتها لما قبل من تعذيب الاطفال والبهائم واضحة فاقول
اختلف العلماء قديما وحديثا في اولاد الكفار وحكى شيخ الاسلام ابن حجر
في شرح البخاري منهم عشرة اقوال احدها انهم في الجنة قال النووي
وهو المذهب الصحيح المختار الذي صار اليه المحققون لقوله وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا واذا كان لا يعذب العاقل لكونه لم تبلغه الدعوة
فلان لا يعذب غير العاقل من باب اولى ولحديث الصحيحين كل مولود
يولد على الفطرة وفي لفظ كل بني آدم فابواه يهودانه او ينصرانه ولحديث
احمد عن عمة خنسا قالت قلت يا رسول الله من في الجنة قال النبي في الجنة
والشهيد في الجنة والمولود في الجنة والو في الجنة اسناده حسن الثاني
انهم خدم اهل الجنة لحديث البزار وغيره اولاد المشركين خدم اهل الجنة
اسناده ضعيف ويكون هذا القول راجعا الى الاول او قريبا منه لم اذكره
في النظم الثالث انهم في النار حكاه ابن حزم عن الازارقة من الخوارج

واستدلوا

واستدلوا بقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وتعقب بانه في قوم نوح
خاصة لان الله اوحى اليه انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن
وبحديث احمد عن عائشة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
ولدان المسلمين قال في الجنة وعن اولاد المشركين قال في النار فقلت
يا رسول الله لم يدركوا الاعمال قال ربك اعلم بما كانوا عاملين
لو شئت اسمعتك تضاغيهم في النار ورد بانه ضعيف جدا في اسناده
ابو عقيل مولى بهية متروك وبحديث احمد وابي داود عن عائشة هم من آبائهم
او منهم واجيب بان ذلك ورد في حكم الحرب الرابع انهم يكونون في برزخ
بين الجنة والنار لانهم لم يعملوا حسنات يدخلون بها الجنة ولا سيئات
يدخلون بها النار الخامس انهم يصيرون ترابا حكي عن ثمامة السادس
انهم يمتحنون في الآخرة بان يرفع لهم نار فمن دخلها كانت عليه بردا
وسلاما ومن ابى عذب اخرجه البزار من حديث انس وابي سعيد
واخرجه الطبراني من حديث معاذ بن جبل وقد صحت مسئلة الامتحان
في حق المجنون ومن مات في الفترة من طرق صحيحة وحكى البيهقي في
الاعتقاد انه المذهب الصحيح وتعقب بان الآخرة ليست دار تكليف
فلا عمل فيها ولا ابتلاء واجيب بان ذلك بعد الاستقرار اما في عرصات
القيمة فلا مانع من ذلك وقد قال تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون
الى السجود فلا يستطيعون وفي الصحيحين ان الناس يؤمرون بالسجود
فيصير ظهر المنافق طبقا فلا يستطيع ان يسجد السابع انهم في مشية الله
وهو منقول عن الحمادين وابن المبارك واسحق والشافعي لحديث
الصحيحين انه سئل عن اولاد المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين

لكن روى ابن عبد البر من طريق ابي معاذ عن الزهري عن عائشة قالت
سالت خديجة النبي صلى الله عليه وسلم عن اولاد المشركين فقال هم
من آبائهم ثم سالته بعد ذلك فقال الله اعلم بما كانوا عاملين ثم سالته
بعد ما استحكم الاسلام فنزلت ولا تزر وازرة وزر اخرى فقال هم على
الفطرة او قال في الجنة وهذا الحديث لو صح لكان قاطعا للنزاع لكن
ابو معاذ سليمن بن ارقم ضعيف الثامن الوقف وعندي انه القول
الذي قبله لان معنى الوقف تفويض امرهم الى الله وعدم الحكم عليهم
بشيء لعدم العلم بحقيقة الحال في ذلك التاسع الامساك وهو مرادف
لما قبله ايضا فلذلك لم احكهما في النظم العاشر انهم تبع لآبائهم وهو
عين القول الثالث فلذا لم احكه في النظم واما اولاد المسلمين فقد حكى
ابن ابي زيد الاجماع على انهم في الجنة وفيما فعل فهو الصواب ومن توقف
فيه فقد اخطأ خطأ صريحا كيف وقد قال تعالى والذين آمنوا واتبعتهم
ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم الآية وقال صلى الله عليه وسلم
من مات له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث ادخلهم الله وآباءهم
بفضل رحمته الجنة رواه احمد قال النووي اجمع من يعتد به من علماء
المسلمين على ان من مات من اطفال المسلمين فهو في الجنة وتوقف
فيه بعضهم لحديث مسلم عن عائشة توفي صبي من الانصار فقلت
طوبى له لم يعمل سوءا ولم يدركه فقال النبي صلى الله عليه وسلم او غير
ذلك يا عائشة ان الله خلق للجنة اهلا الحديث قال والجواب عنه
انه لعله نهاها عن المسارعة الى القطع من غير دليل او قال ذلك قبل
ان يعلم ان اطفال المسلمين في الجنة انتهى قال الناظم ومحل التوقف

في غير اولاد

في غير اولاد الانبياء

ص يراه في الموقف ذو الايمان وحسب المقام في الجنان

ش يجب الايمان برؤية المؤمنين له تعالى يوم القيامة كما هو مذهب
اهل السنة وقد استدل الخطابي لوجوب اعتقادها بحديث البخاري عن
ابي هريرة ان رجلا قال يا رسول الله ما الايمان قال ان تؤمن بالله
وملائكته ولقائه وتؤمن بالبعث قال فقوله ولقائه فيه اثبات رؤية
الله في الدار الآخرة وقال البيهقي عندي لو وقف الحليمي على هذا الحديث
وتأول اللقاء فيه على ما تأوله الخطابي وجماعة من اصحابنا
لجعل الايمان بلقاء الله وهو رؤيته والنظر اليه شعبة الايمان
انتهى والدليل على ذلك من الكتاب والسنة ما سنذكر قال تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وروى الترمذي والحاكم وابن جرير
واللفظ له عن ابن عمر مرفوعا ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر في
ملكه الف سنة وان افضلهم منزلة لمن ينظر في وجه ربه كل يوم
مرتين ثم تلا وجوه يومئذ ناضرة قال بالبياض والصفا الى ربها
ناظرة قال تنظر كل يوم في وجه الله وروى الشيخان عن ابي هريرة
ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة فقال هل
تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون
في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فانكم ترونه كذلك وفي بعض
طرقه ان ذلك في الموقف وروى مسلم عن صهيب ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تريدون
شيئا ازيدكم فيقولون الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة وتنجنا

من النار فيكشف الحجاب فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى
ربهم تعالى ثم تلى رسول الله صلى الله عليه وسلم للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وقد وردت الرؤية من حديث جرير البجلي وابي
سعيد الخدري وابي موسى الاشعري وانس وابن مسعود وابن عباس
وجابر بن عبد الله وابي رزين العقيلي ولفظه عند ابي داود قلت
يا رسول الله اكلنا يرى الله مخليا به يوم القيامة قال نعم قلت
وما آية ذلك في خلقه قال اليس كلكم يرى القمر ليلة البدر مخليا به
قلت بلى قال فالله اعظم وورد تفسير الزيادة بالنظر عن ابي بكر
الصديق وحذيفة بن اليمان واسنده الآجري في كتاب الرؤية عن ابن
عباس في قوله وجوه يومئذ ناضرة قال يعني حسنها الى ربها ناظرة
قال نظرت الى الخالق واسند عن عكرمة قال قيل لابن عباس كل من دخل
الجنة يرى الله قال نعم واسند ابن ابي حاتم عن عكرمة انه قيل له عند
ذكر الرؤية اليس قد قال لا تدركه الابصار فقال الست ترى السماء افكلها
ترى ولهذا يعلم ان حملت الآية على نفي الادراك الذي معناه الاحاطة
وهو اخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم احسن من حملها
على ما هو بمعنى الرؤية ودعوى تخصيصها بما تقدم وقد روى الطبري
من طريق العوفي عن ابن عباس لا تدركه الابصار قال ولا يحيط به
وقد تبين مما تقدم من الاحاديث ان الرؤية تقع في الموقف وفي الجنة
والناس فيها متفاوتون فاعلاهم من ينظر اليه كل يوم مرتين بكرة
وعشيا وغيره يرى كل جمعة كما في حديث ابن عباس وانس وفي
بعض طرق حديث ابي هريرة وقد اشرت الى ذلك كله في النظم من زيادة

ويحصل

ويحصل بان ينكشف انكشافا تاما منزها عن المقابلة والجهة والمكان
قال النووي ولا يشترط في الرؤية تقابل الاشعة ولا المقابلة المرئي وان
جرت العادة بذلك فيما بين المخلوقين اما الكفار فلا يرونه لقوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون قال ابن عبد السلام ولا الملائكة قال
لان قوله لا تدركه الابصار عام وقد استثنى منه المؤمنون فبقي على عمومه
في الملائكة انتهى قال صاحب آكام المرجان والجن اولى بالمنع منهم

ص والخلف في الجواز في الدنيا وفي … نوم وفي الوقوع للهادي اقتفي

ش فيه مسائل تتعلق بالرؤية الاولى اختلف في امكان رؤيته تعالى في
الدنيا في اليقظة على قولين للاشعري احدهما الامكان وصححه القاضي
عياض لان موسى عليه السلام سالها وهو لا يجهل ما يجوز ويمتنع على ربه
والثاني المنع لان قومه طلبوها فعوقبوا قال تعالى فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض بان عقابهم لعنادهم وتعنتهم في
طلبها لا لامتناعها وعلى الاول اختلف في وقوعها والصواب المنع لغيره
صلى الله عليه وسلم ففي صحيح مسلم واعلموا انه لن يرى احد منكم ربه
حتى يموت قال ابن الصلاح وابو شامة شيء منه موسى كليم الله واختلف
في حصوله لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم كيف يسمح به لمن لا يصل الى مقامهما
الثانية اختلف في جواز رؤيته تعالى في المنام على قولين احدهما الجواز
وعليه الجمهور وحكى القاضي عياض الاتفاق عليه والثاني المنع وعليه
القاضي ابو بكر لان المرئي في المنام خيال ومثال وذلك على القديم محال
واجيب بان ذلك لا يستحيل في المنام الثالثة وهي من زيادتي اختلف
في وقوع رؤيته تعالى له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج على قولين

فاثبت ذلك ابن عباس وطائفة وهو الصحيح روى الحاكم عن ابن عباس
قال نظر محمد صلى الله عليه وسلم الى ربه قال عكرمة فقلت له نظر الى ربه
قال نعم جعل الكلام لموسى والخلة لابراهيم والنظر لمحمد صلى الله عليه وسلم
وروى احمد والحاكم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
رايت ربي عز وجل وانكرته عائشة روى مسلم عنها قالت من حدثك ان
محمدا راى ربه فقد كذب وروى عن ابي ذر سالت رسول الله صلى الله عليه
وسلم هل رايت ربك قال رايت نورا وفي رواية نور انى اراه

ص من كتب الله سعيدا في الازل ... فهو السعيد ثم بعد لا يبدل
وهكذا الشقي والذي علم ... بانه يموت مسلما منها سلم
ولم يزل عين الرضى منه على ... شيخ التقي الصديق زاده علا

ش هذه من المسائل التي اختلف فيها الاشاعرة والحنفية فقال الاشعري
السعيد من كتبه الله سعيدا في الازل والشقي من كتبه الله شقيا في الازل ولا
يتغير ذلك ولا يتبدل وقال الحنفية بل قد تتبدل السعادة والشقاوة
فيمكن ان ينقلب السعيد شقيا وبالعكس لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت قلنا هذا في اللوح المحفوظ وما عند الملائكة بدليل قوله بعده
وعنده ام الكتاب اي اصله الذي لا يتغير منه شيء وقد روى الحاكم في
المستدرك عن ابن عباس يمحو الله ما يشاء قال من احد الكتابين هما
كتابان يمحو الله ما يشاء من احدهما ويثبت وعنده ام الكتاب اي جملة
الكتاب وقال صحيح الاسناد قال الشيخ ولي الدين وذكر الواحدي من حديث
ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يمحو الله ما يشاء ويثبت الا السعادة
والشقاوة والموت قال وهذا ان صح نص في الباب قلت قد اخرجه ابن مردويه

وابو الشيخ

وابو الشيخ الاصبهاني في تفسيريهما وله شواهد اخرجه ابن مردويه
من طريق فرات بن السائب عن واه عن ميمون بن مهران عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت قال
ذاك في ليلة القدر يرفع ويجبر ويرزق غير الحياة والموت والشقاوة
والسعادة فان ذلك لا يبدل واخرج ابو الشيخ بسند صحيح عن ابن عباس
في قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت قال ليلة النصف من شعبان يدبر امر
السنة فيمحو ما يشاء ويثبت غير الشقاوة والسعادة والموت والحياة انا
صحيح لا غبار عليه ولا مطعن فيه وفي الصحيح من حديث عائشة مرفوعا
ان الله خلق الجنة وخلق لها اهلا وهم في اصلاب آبائهم وخلق النار
وخلق لها اهلا وهم في اصلاب آبائهم وروى الترمذي حديث فرغ
ربك من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير وروى الطبراني من
حديث ابي هريرة مرفوعا الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من سعد في
بطن امه والاحاديث في هذا المعنى كثيرة واصرحها حديث ابن مسعود
المجمع عليه على صحته وتواتره ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين
ليلة ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يكون علقة مثل ذلك فيبعث الله ملكا
فيؤمر باربع برزقه واجله وشقي او سعيد فوالله ان احدكم ليعمل بعمل
اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع او ذراع فيسبق عليه الكتاب
فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخل وان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما
يكون بينه وبينها غير باع او ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل
النار فيدخلها اذا تقرر هذا فمن علم تعالى موته مؤمنا فليس بشقي بل
هو سعيد وان تقدم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كافرا فشقي وان

تقدم منه ايمان وقد حبط وقال الاشعري وابو بكر الصديق رضي الله عنه
ما زال بعين الرضى من الله تعالى وان لم يتصف بالايمان قبل بعثة النبي
صلى الله عليه وسلم لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبتت عن غيره ممن
آمن كذا قرره السبكي

ص ثم الرضى منه مع المحبة غير المشيئة مع الارادة
فليس يرضى الكفر للعباد وفعله منهم على المراد

ش اختلف في الرضى والمحبة هل هما مع المشيئة والارادة سواء او غيرهما
على قولين لاهل السنة وقال بالاول الجمهور كما حكاه الآمدي وجزم به
الشيخ ابو اسحق الشيرازي وقال في كتابه الحدود الارادة والمشيئة
والمحبة والرضى بمعنى واحد وقال غيرهم بالثاني وجزم به في جمع الجوامع
واستدل بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد مع
انه يشاء ذلك ويريده لقوله ولو شاء ربك ما فعلوه واجاب
الاولون بان المراد بالعباد المؤمنون ولهذا شرفهم بالاضافة اليه
كما في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقوله عينا يشرب بها
عباد الله قلت وقد روي ذلك عن ابن عباس اخرجه ابن جرير بسند
صحيح عنه في قوله ولا يرضى لعباده الكفر قال يعني لعباده الذين
اراد ان يطهر قلوبهم بقولهم لا اله الا الله فاراد عباده المخلصين
الذين قال فيهم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وحكى النووي القولين
في كتابه الاصول والضوابط ولم يرجح واحدا منهما وعلى القولين
بالغيرية الرضى اخص اذ هو الارادة من غير اعتراض ويرادفه المحبة
كما ان الارادة يرادفها المشيئة وقال بعضهم الارادة على قسمين ارادة

امر وتشريع وارادة قضاء وتقدير فالاولى تتعلق بالطاعة والمعصية
سواء وقعت ام لا والثانية شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحادثات
طاعة ومعصية والى الاولى الاشارة بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر والى الثانية الاشارة بقوله فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
وما تقدم من مرادفة الارادة للمشيئة هو الذي عليه جمهور اصحابنا
ومنهم من فرق بينهما بان الارادة ما يطلع عليها الملائكة لكتب
مضمونها في اللوح المحفوظ والمشيئة ما لا اطلاع عليها حكاه العلائي
في مؤلف له في الارادة

ص هو الذي يرزق ثم الرزق ما يحصل منه النفع لو محرما

ش هو الرازق لا رازق غيره كما قال تعالى ان الله هو الرزاق اي لا غيره
وقرئ اني انا الرزاق اي لا غيري ولا عبرة بقول المعتزلة ان من حصل
له الرزق بغير تعب فهو الرازق لنفسه والرزق ما ينتفع به سواء كان
حلالا او حراما خلافا لقول المعتزلة ان الحرام لا يسمى رزقا لاسناده
اليه في الجملة والمستند اليه لانتفاع عباده يقبح ان يكون حراما يعاقبون
عليه قلنا لا قبح بالنسبة اليه تعالى يفعل ما يشاء عقابهم على الحرام
لسوء مباشرتهم اسبابه ويلزم المعتزلة ان المغتذي بالحرام فقط
طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو مخالف لقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها لانه تعالى لا يترك ما اخبر بانه عليه قلت
ظفرت بحديث يدل على ان الرزق يطلق على الحرام وهو ما اخرجه
من حديث
ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت

حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب خذوا ما حل ودعوا ما حرم
قال الامام في النظامية الرزق ينقسم الى حلال وحرام والى ما لا يتصف بشيء
منهما كرزق البهائم فاثبت بينهما واسطة

ص بيده الهدى مع الاضلال … اي خلق الاهتداء والضلال
والاهتدا الايمان والتوفيق … فيما هو الاشهر والتحقيق
الخلق للقدرة والداعية … لطاعة وقيل خلق الطاعة
فضده الخذلان واللطف الذي … به صلاح العبد اخراً خذ
والختم والطبع مع الاكنة … الخلق في القلوب للضلالة

ش بيده تعالى الهداية والاضلال اي خلق الاهتداء والضلال قال
تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله
على صراط مستقيم فمن يرد الله ان يهديه الآية قال البيهقي هذه الآية
كما انها حجة في الهداية والاضلال فهي حجة في خلق الهداية والضلال
لانه قال يشرح ويجعل وذلك يوجب الفعل والخلق ولا عبرة بقول المعتزلة
ان العبد يهدي نفسه ويضل نفسه بناء على قولهم انه يخلق افعاله والاهتداء
هو الايمان والضلال هو الكفر والتوفيق خلق القدرة والداعية الى الطاعة
هذا قول الاشعري والاكثرين وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة نفسها
قال الآمدي والاول اوفق للوضع اللغوي اذ الموافقة انما هي بالطاعة
وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة ضرورة حصول الموافقة
عنده وعدم حصولها عند عدمه وان لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة في
الايجاد وانما خالف الامام لعدم تأثير القدرة الحادثة في الطاعة لكنه
ابعد عن الوضع اللغوي من حيث ان الطاعة بها الموافقة لا التهيؤ

الموافقة والبحث لفظي والخذلان ضد التوفيق فعلى الاول هو خلق قدرة
المعصية وعلى الثاني خلق المعصية واللطف ما يقع عنده صلاح العبد
في آخرته بان يقع منه الطاعة والايمان دون المعصية والكفر قال
الاشعرية وهو مخصوص بخلق القدرة على فعل الصلاح والطاعة
وقال المعتزلة لا يختص به بل كل ما علم ان صلاح العبد فيه فهو لطف
به قال الآمدي والخلف لفظي والختم والطبع والاكنة الواردة في القرآن
نحو ختم الله على قلوبهم طبع الله عليها بكفرهم جعلنا على قلوبهم اكنة
ان يفقهوه كلها عبارات على معنى واحد وهو خلق الضلالة في القلب
كما تقدم في الاضلال وروى اصحاب السنن عن ابي هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان المؤمن اذا اذنب ذنبا كانت نكتة
سوداء في قلبه فاذا تاب ونزع واستعتب صقل قلبه وان زاد زادت حتى
تعلق قلبه فذلك الران الذي قال الله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون صححه الترمذي والحاكم قال ابن جرير اخبر صلى الله عليه وسلم
ان الذنوب اذا تتابعت على القلوب اغلقتها واذا اغلقتها اتاها حينئذ
الختم من قبل الله والطبع فلا يكون للايمان اليها مسلك ولا للكفر منها
مخلص وروى البزار عن ابن عمر رفعه الطابع معلق بقائمة العرش
فاذا انتهكت الرحم وعمل بالمعاصي واجترئ على الله بعث الله الطابع
فيطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيئا واخرج ابن جرير من طريق
العوفي عن ابن عباس في قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف قال هي الطبوع
عليها واخرج من طريق عكرمة او سعيد عن ابن عباس قال غلف اي في
اكنة واخرج ابن ابي حاتم عن ابي مالك في قوله ختم الله على قلوبهم

قال رضي الله عنه

ص ارسل للانام رسلا وافره · بالمعجزات الظاهرات الباهره
وخص من بينهم محمدا · بانه خاتمهم والمبتدا
وبعثه للثقلين اجمعين · وفضله على جميع العالمين

ش مما يجب اعتقاده بعثة الله للرسل واقامة الادلة على صدقهم بما اجراه على ايديهم من المعجزات الباهرات لاقامة الحجة على خلقه كالناقة لصالح والعصى واليد لموسى وابراء الاكمه والابرص لعيسى والقرآن وغيره للنبي صلى الله عليه وسلم وقد اختلف في عدة المرسلين فروى احمد من حديث ابي امامة مرفوعا الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيرا وروى ابن حبان في صحيحه وغيره عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله كم الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت يا رسول الله كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير ثم قال يا ابا ذر اربعة سريانيون آدم وشيث ونوح وخنوخ وهو ادريس وهو اول من خط بقلم واربعة من العرب هود وصالح وشعيب ونبيك واول نبي من انبياء بني اسرائيل موسى وآخرهم عيسى واول النبيين آدم وآخرهم نبيك وروى ابو يعلى في مسنده بسند ضعيف من حديث انس مرفوعا بعث الله ثمانية آلاف نبي اربعة آلاف الى بني اسرائيل واربعة آلاف الى سائر الناس وروى البزار من حديث جابر مرفوعا اني لخاتم الف نبي او اكثر وخص نبينا صلى الله عليه وسلم من بينهم بخصائص منها انه خاتم النبيين قال تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وفي الصحيحين حديث لا نبي بعدي

وقولي من زيادتي والمبتدا اي في الخلق ففي حديث الاسرا عند البزار وجعلتك اول النبيين خلقا وآخرهم بعثا ومنها انه مبعوث الى الثقلين اجمعين اعني الانس والجن قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقال ليكون للعالمين نذيرا وقال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ وفي الصحيحين بعثت الى الاحمر والاسود وفيهما وكان النبي يبعث الى قومه وبعثت الى الناس عامة وفي صحيح مسلم ارسلت الى الخلق كافة فسر جميع ذلك بالانس والجن اما الملائكة فلم يبعث اليهم ذكره الحليمي والبيهقي في شعب الايمان وجزم به الشيخ عز الدين العراقي في نكته عن ابن الصلاح وتبعهم الشيخ جلال الدين وقد حكى الامام فخر الدين والنسفي في تفسيرهما الاجماع على ذلك لكن رجح الشيخ تقي الدين السبكي انه كان مرسلا اليهم وقد اورد على دعوى خصوصيته بعموم البعثة نوح فانه كان مرسلا الى اهل الارض بعد الطوفان لانه لم يبق الا من كان مؤمنا معه وقد كان مرسلا اليهم وقبله لانه دعى الى جميع من في الارض فاهلكوا بالغرق الا اهل السفينة ولو لم يكن مبعوثا اليهم لما اهلكوا لقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد ثبت انه اول الرسل في حديث الصحيحين في الشفاعة اول رسول الى اهل الارض واجيب عن ما بعد الطوفان بان ذلك العموم لم يكن من اصل بعثته وانما اتفق بالحادث الذي وقع وهو انحصار الخلق في الموجودين بعد هلاك الناس بخلاف نبينا صلى الله عليه وسلم فان عموم رسالته من اصل البعثة وعما قبله بجواز ان يكون غيره ارسل اليهم في اثناء مدته وعلم نوح بانهم لم يؤمنوا فدعا على من لم يؤمن من قومه

وغيرهم فاجيب قال بعض الحفاظ وهذا جواب حسن لكن لم ينقل انه نبي
في زمن نوح غيره ويحتمل ان يكون دعاؤه قومه الى التوحيد بلغ بقية
الناس فتمادوا على الشرك فاستحقوا العذاب واليه نحى ابن عطية فقال وغير
ممكن ان تكون نبوته لم تبلغ القريب والبعيد لطول مدته ووجهه
ابن دقيق العيد بان توحيد الله يجوز ان يكون عاما في بعض الانبياء
وان كان التزام فروع شريعته ليس عاما لان منهم من قاتل غير قومه على
الشرك ولو لم يكن التوحيد لازما لهم لم يقاتلهم ويحتمل انه لم يكن في الارض
عند ارسال نوح الا قومه فبعثته خاصة لكونها الى قومه فقط وهي عامة
في الصورة لعدم وجود غيرهم ولو اتفق وجود غيرهم لم يكن مبعوثا اليهم
ومن خصائصه صلى الله عليه وسلم تفضيله على سائر العالمين من
الانبياء والرسل والملائكة حكى الامام في تفسيره الاجماع على ذلك
واستثنوه من الخلاف في التفضيل بين الملك والبشر واستدل لذلك
من القرآن بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وشرف الامة
بشرف نبيها وروى البيهقي في الشعب عن ابن عباس قال ان الله فضل
محمدا على اهل السماء وعلى الانبياء فقيل له ما فضله على اهل السماء قال ان
الله يقول لاهل السماء ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه
جهنم وقال لمحمد انا فتحنا لك فتحا مبينا الى مستقيما قيل وما فضله على الانبياء
قال ان الله يقول وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقال لمحمد
وما ارسلناك الا كافة للناس تنبيه ذكر في النظم واصله من خصائصه
دون الانبياء ثلاث خصائص وقد قال ابو سعيد النيسابوري في كتاب
شرف المصطفى ان الذي اختص به نبينا صلى الله عليه وسلم عن الانبياء

ستون

ستون خصلة وفي حديث الصحيحين من حديث جابر اعطيت خمسا لم
يعطهن احد من الانبياء قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت
لي الارض مسجدا وطهورا فايما رجل من امتي ادركته الصلاة فليصل
واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث
الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة وفي مسلم من حديث ابي هريرة
فضلت على الانبياء بست فذكر الخمس المذكورة الا الشفاعة وزاد خصلتين
وهما اعطيت جوامع الكلم وختم بي النبيون فحصل من ذلك سبع خصال
وعنده من حديث حذيفة فضلنا على الناس بثلاث جعلت صفوفنا
كصفوف الملائكة وذكر خصلة الارض كما تقدم قال وذكر خصلة اخرى
وهذه الخصلة المبهمة بينها ابن خزيمة والنسائي وهي واعطيت هذه
الآيات من آخر سورة البقرة من كنز من تحت العرش يشير الى ما حطه
الله عن امته من الاصر وتحميل ما لا طاقة لهم به ورفع الخطا والنسيان
فصارت الخصال تسعا ولاحمد من حديث علي اعطيت اربعا لم يعطهن احد
من انبياء الله اعطيت مفاتيح الارض وسميت احمد وجعلت امتي خير
الامم وذكر خصلة التراب فصارت الخصال ثنتي عشرة

ص يليه ابراهيم ثم موسى   ونوح والروح الكريم عيسى
وهم اولو العزم فمرسلو الانام   فالانبيا فالملائك الكرام

ش ذكر في جمع الجوامع ان بعد النبي صلى الله عليه وسلم في التفضيل الانبياء
ثم الملائكة وقد فصلت ذلك من زيادتي كما ترى فافضل الخلق بعده
صلى الله عليه وسلم ابراهيم الخليل نقل بعضهم الاجماع على ذلك وفي
الصحيح خير البرية ابراهيم خص منه النبي صلى الله عليه وسلم فبقي

على عمومه وبعد الخليل موسى وعيسى ونوح ولم اقف على نقل ايهم افضل
والذى ينقدح فى النفس تفضيل موسى ثم عيسى ثم نوح وهؤلاء مع النبى
صلى الله عليه وسلم هم اولوا العزم من الرسل المذكورين فى سورة الاحقاف
اى اصحاب الجد والاجتهاد ثم بعدهم سائر الرسل فهم افضل من الانبياء وذكر
الشيخ عز الدين بن جماعة ان ابن عبد السلام فضل مقام النبوة على مقام
الرسالة والذى ذكره ابن عبد السلام فى كتابه شجرة المعارف فيما نقله عنه
البرهان الفزارى ان المرسلين افضل من النبيين ثم الانبياء فهم افضل من
الملائكة عند الجمهور وذهبت المعتزلة وبعض اصحابنا كالقاضى والاستاذ
ابى اسحق وابى عبد الله الحاكم والحليمى والامام فى المعالم وابى شامة الى
تفضيل الملائكة قال البيهقى فى الشعب ولكل وجه والامر فيه سهل وليس
فيه من الفائدة الا معرفة الشئ على ما هو عليه وقال السبكى لو اقام
الانسان عمره لم يخطر بباله مسئلة التفضيل بين الملائكة والانبياء لم يسأله له
الله عن ذلك وفى المسئلة قول ثالث وهو الوقف وعليه الكيا واستدل
من فضل الانبياء بقوله تعالى بعد ذكر جماعة من الانبياء وكلا فضلنا
على العالمين والملائكة من العالمين وبان الله اسجد لآدم الملائكة
والمسجود له افضل من الساجد وفى الانبياء من هو افضل من آدم ولانه
اجتمع فيهم العصمة مع التركيب المعرض للنوائب التى يجب الصبر عليها
والشهوات التى يجب الصبر عنها ولان الناس فى الموقف انما يستشفعون
بالانبياء دون الملائكة والملائكة بعد الانبياء فهم افضل من غيرهم من
البشر هذه طريقة الامام ومشى عليها فى جمع الجوامع وطريقة غيره ان
خواص البشر افضل من خواص الملائكة وعوام البشر افضل من عوام

الملائكة

الملائكة وبه لله ما اخرجه المؤمن اكرم على الله
من بعض ملائكته وافضل الملائكة جبريل كما ورد فى حديث رواه الطبرانى
ص واختلفت فى خضر اهل النقول قيل ولى ونبى ورسول
لقمان ذى القرنين حوى مريم والمنع فى الجميع رأى المعظم
ش هذان البيتان من زيادتى ذكرت فيهما بعض ما اختلف فى نبوته
الاول الخضر صاحب موسى وهو لقب روى احمد وغيره من حديث ابى
هريرة رفعه انما سمى الخضر خضرا لانه جلس على فروة بيضاء فاذا هى
تهتز تحته خضراء والفروة الارض اليابسة واختلف فى اسمه ونسبه
فقيل هو ابن آدم لصلبه اخرجه الدارقطنى فى الافراد من طريق مقاتل
ابن سليمان عن الضحاك عن ابن عباس وقيل هو خضرون بن قابيل
ابن آدم حكاه ابو حاتم السجستانى عن ابى عبيدة وقيل هو بموحدة ولام
ساكنة ثم تحتية بن ملكان بن فالغ بن شالخ بن عابر بن ارفخشد بن
سام بن نوح قاله وهب بن منبه وجزم به ابن قتيبة وقيل هو المعمر بن
مالك بن عبد الله بن نصر بن الازد قاله اسماعيل بن ابى اياس
وقيل هو ابن عاميل بن النور بن العميص بن اسحق حكاه ابن قتيبة عن
مقاتل وغيره وقيل هو من سبط هارون اخى موسى روى عن الكلبى
عن ابى صالح عن ابن عباس وهو بعيد جدا وقيل هو ارميا قال ابن
اسحق وقيل هو اليسع حكى عن مقاتل ايضا وقيل هو الياس فروى
ابن مردويه فى تفسيره عن ابن عباس مرفوعا الخضر هو الياس وقيل
اسمه عامر حكاه ابن دحية عن ابن حبيب وقيل هو ابن فرعون
حكى عن ابن لهيعة وقيل هو من ولد فارس قاله ابن شوذب وقيل كان



ابوه فارسيا وامه رومية وقيل عكسه قال النووي وكنيته ابو العباس
واختلف في نبوته فقيل لم يكن نبيا بل هو ولي من الاولياء وعليه ابو
القاسم القشيري وجماعة من الصوفية وابو بكر بن الانباري ونقله
عن اكثر العلماء وقيل كان نبيا حكاه ابو حيان في تفسيره عن الجمهور بل
قال الثعلبي هو نبي على جميع الاقوال معمر محجوب عن الابصار قال وكان
بعض اكابر العلماء يقول اول عقدة تحل من الزندقة اعتقاد كون الخضر
نبيا لان الزنادقة يتذرعون بكونه غير نبي الى ان الولي افضل من النبي
وقد ثبت في الحديث الصحيح ان الله قال لموسى بلى عبدنا خضر اي اعلم
ولا يكون ولي اعلم من نبي وايضا فكيف يكون تابعا لغير نبي ومن ادلة
ذلك قوله وما فعلته عن امري فهو ظاهر في انه فعله عن امر الله والاصل
عدم الواسطة واحتمال كونه بواسطة نبي آخر لم يذكر بعيد وابعد
منه احتمال انه الهام لان ذلك لا يكون من غير النبي وحيا حتى يعمل به
ما عمل من قتل النفس وتعريض الانفس للغرق واستدل ايضا بما اخرجه
عبد بن حميد في تفسيره عن الربيع بن انس قال قال موسى لما لقي الخضر
السلام عليك يا خضر فقال وعليك السلام يا موسى قال وما يدريك
اني موسى قال ادراني بك الذي ادراك بي وقد جاء عن ابن عباس
انه كان نبيا غير مرسل وجاء عن اسماعيل بن ابي زياد ومحمد بن اسحق
انه ارسل الى قومه فاستجابوا له ونصر هذا القول ابو الحسن الرماني
ثم ابن الجوزي وفيه قول رابع حكاه الماوردي انه ملك من الملائكة
يتصور في صور الآدميين اذا شاء وقول خامس بالوقف واليه ذهب
ابن دحية فقال لا ندري هل هو ملك او نبي او عبد صالح [illegible]

واختلف [illegible]

[illegible] واختلف في تعميره فروى الدارقطني في الافراد في السنة الماضى
عن ابن عباس قال نسئ للخضر في اجله حتى يكذب الدجال وذكر عبد
الرزاق عن معمر ان الرجل الذي يقتله الدجال ثم يحييه فيقول لم ازدد
فيك الا يقينا هو الخضر وروى خيثمة بن سليمان من طريق جعفر الصادق
عن ابيه ان ذا القرنين كان له صديق من الملائكة فطلب منه ان
يدله على شيء يطول به عمره فدله على عين الحياة وهي داخل الظلمة
فسار اليها والخضر على مقدمته فظفر بها الخضر دونه وقال ابن الصلاح في
فتاويه هو حي عند جماهير العلماء والصالحين معهم وانما شذ بانكاره
بعض المحدثين وقال النووي في تهذيبه قال الاكثرون من العلماء هو
حي موجود بين اظهرنا وذلك متفق عليه عند الصوفية واهل المعرفة
وقيل انه لا يموت الا في آخر الزمان حين يرفع القرآن وروى ابن
شاهين بسند ضعيف الى خصيف قال اربعة من الانبياء احياء
اثنان في السماء عيسى وادريس واثنان في الارض الخضر والياس
فاما الخضر فانه في البحر واما صاحبه فانه في البر وذكر الاصبهاني في
تفسيره عن الحسن انه كان يذهب الى ان الخضر مات وسئل البخاري عن
الخضر والياس هل هما حيان فقال كيف يكون ذلك وقد قال النبي
صلى الله عليه وسلم في آخر عمره ارأيتكم ليلتكم هذه فان على راس
مائة سنة منها لا يبقى على وجه الارض ممن هو اليوم عليها احد
قلت وقد بسطت احوال الخضر وما يتعلق به في كتاب مفرد سميته الروض
النضر وقال ابو حيان زعم بعضهم ان الخضرية رتبة يتولاها بعض
الصالحين على قدم الخضر ومنه قول بعضهم لكل زمان خضر والثاني

لقمان والاكثرون على انه حكيم ليس بنبي قال تعالى ولقد اتينا لقمان
الحكمة فسرها مجاهد بالفقه والعقل والاصابة في القول من غير نبوة
اخرجه ابن ابي حاتم وفسرها عكرمة والسدي والشعبي بالنبوة
اخرج ابن ابي حاتم في تفسيره عن ابن عباس قال كان لقمان عبدا
حبشيا نجارا وعن مجاهد نحوه وعن سعيد بن المسيب ان لقمان كان
اسود من سودان مصر اعطاه الله الحكمة ومنعه النبوة وعن وهب
ابن منبه انه سال عن لقمان اكان نبيا قال لا لم يوح اليه وعن قتادة
قال لم يكن لقمان نبيا واخرج عنه ايضا قال خير الله لقمان بين
الحكمة والنبوة فاختار الحكمة على النبوة فاتاه جبريل وهو نائم فذر
عليه الحكمة فاصبح ينطق بها فقيل له كيف اخترت الحكمة على النبوة
وقد خيرك ربك فقال انه لو ارسل الي بالنبوة عزمة لرجوت فيها
الفوز منه ولكنت ارجو ان اقوم بها ولكنه خيرني فخفت ان اضعف عن
النبوة فكانت الحكمة احب الي واخرج عن عكرمة قال كان لقمان نبيا
وعن ليث قال كانت حكمة لقمان نبوة روى ابن ابي الدنيا في كتاب الصمت
عن عمرو بن قيس قال مر رجل بلقمان والناس عنده فقال الست عبد بني
فلان قال بلى قال فالذي بلغ بك ما ارى قال صدق الحديث واداء
الامانة وطول السكوت عما لا يعنيني اخرجه في الموطا بنحوه وقد اوردت
من الحكمة جملة صالحة في كتابي رفع شأن الحبشان الثالث ذو القرنين
واسمه الاسكندر وقال ابن عباس اسمه عبد الله بن الضحاك بن معد
اخرجه ابن مردويه وذكر الازرقي وغيره انه كان زمن الخليل ولقيه
وطاف معه بالبيت قال وهب يسمى ذو القرنين لان صفحتي راسه كانتا من

نحاس

نحاس وقال غيره لانه ملك فارس والروم وقال بعضهم كان في راسه
شبه القرنين وقيل لانه بلغ مشارق الارض ومغاربها وبلغ قرني
الشمس مشرقها ومغربها روى الحاكم في المستدرك عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ادري تبع كان لعينا ام لا وما ادري
ذا القرنين انبيا كان ام لا وما ادري الحدود كفارات لاهلها ام لا وقال
صحيح على شرط الشيخين وروى ابن مردويه عن علي ان ابن الكوا ساله عن
ذي القرنين املكا كان او نبيا قال لم يكن ملكا ولا نبيا ولكن كان عبدا
صالحا احب الله فاحبه ونصح الله فنصحه فضرب على قرنه الايمن فمات
فبعثه الله ثم ضرب على قرنه الايسر فمات ثم روى من طريق آخر على انه
سال عنه فقال سمعت نبيكم صلى الله عليه وسلم يقول هو عبد ناصح الله
فنصحه واخرج هو وابن ابي حاتم عن عبد الله بن عمرو قال كان ذو القرنين
نبيا وفي القصيدة التي اولها يقول العبد ويقال انها لنور الدين الشهيد
وذو القرنين لم يعرف نبيا   كذا لقمان فاحذر عن جدال
وما كانت نبيا قط انثى   ولا عبد وشخص ذو اختلال
وقد اختلف في نبوة نسوة اشهرهن مريم قال السبكي في الحلبيات ويشهد
لنبوتها ذكرها في سورة مريم مع الانبياء وهو قرينة قال واختلف في
نبوة نسوة غيرها كحوى وام موسى وآسية وسارة ولم يصح عندنا في
ذلك شيء الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كمل من الرجال كثير ولم يكمل
من النساء الا اربع مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم وخديجة بنت
خويلد وفاطمة بنت محمد

ص معجزة الرسول امر خارق   للعادة مع ادعا موافق

ش المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي موافق مع عدم المعارضة فتشمل الامر القول والفعل والاعدام كالو تحدى باعدام جبل فانعدم وخرج بالخارق للعادة غيره كطلوع الشمس كل يوم وبالمقرون بالتحدي والمراد به دعوى الرسالة كما عبرت به الخارق من غير تحد وهو كرامة الولي او غير مقارنة بان يتقدم عليه كالنور الذي ظهر في جبهة اب النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى ارهاصا بالمهملة وهو التأسيس او تأخر عنه بما يخرجه عن المقارنة العرفية في النظم من لفظ مع وبالموافق وهو من زيادتي غيره بان تحدى بنطق طفل او جماد فنطق بتكذيبه فانه لا يكون معجزة ولا يدل على تصديقه على الصحيح كما قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي وجزم به امام الحرمين في النظامية وبعدم المعارضة السحر والشعبذة فانه يمكن معارضتهما وسميت المعجزة بذلك لتضمنها تعجيز المرسل اليهم عن المقابلة بمثلها

ص ولم يكن عورض والايمان … تصديق قلب اي الاطمئنان
وانما بالنطق ممن قدر … بكلمة الشهادتين يعتبر
والنطق شرط فيه عند الخلف … ومنه شطر عند جل السلف
وجاز ان يقول اني مؤمن … ان شاء ربي خشية ان يفتتن
بل هو اولى عند جل السلف … وانكر القول بهذا الحنفي
والمرتضى عن عظماء الشان … قبوله للزيد والنقصان
وعمل الجوارح الاسلام … وشرطه الايمان والتمام
بعد حصول ذين بالاحسان … ان تعبد الله على العيان

ش قوله ولم يكن عورض هو تتمة حد المعجزة وما بعده بيان لاركان الدين

الذي

الذي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم وهي الايمان والاسلام والاحسان فالايمان في اللغة التصديق وفي الشرع تصديق القلب بكل ما علم بالضرورة مجيء الرسول به دون الامور الاجتهادية كذا قاله الاشعري والاكثرون اخذا من قوله صلى الله عليه وسلم في تفسيره ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر وقولي من زيادتي وهو الاذعان اشرت به الى ما قاله الشيخ جلال الدين ان معنى تصديق القلب بذلك الاذعان والقبول له والتكليف بذلك وان كان من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فالتكليف باسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع قال اصحابنا ولا يكفي مجرد التصديق بالقلب بل لا بد معه من النطق بالشهادتين من القادر فلا يحصل الايمان الا بمجموع ذلك فان القول مأمور به كالاعتقاد قال تعالى قولوا آمنا بالله وقال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فان عجز عنه لخرس او اخترام منية قبل التمكن منه صح ايمانه وان عرض عليه اللفظ فابى مع القدرة كابي طالب لم يكن مؤمنا بالاتفاق وكذا ان لم يعرض عليه عند الجمهور وقال الغزالي انه يكفيه وقال كيف يعذب من قلبه مملوء بالايمان وهو المقصود الاصلي غير انه لخفائه نيط الحكم بالاقرار الظاهر وعلى هذا فهو مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا عكس المنافق وعلى المشهور هل اللفظ شرط للايمان او شطر منه بمعنى انه احد ركنيه ويكون الايمان هو المجموع فيه قولان وعلى الاول المتكلمون وعلى الثاني اكثر السلف كابي حنيفة والشافعي كما

بينت ذلك من زيادتي ثم نبهت على مسئلة اختلف فيها الاشاعرة والحنفية
وهي قول الانسان انا مؤمن ان شاء الله فحكي قول ذلك عن جمهور السلف
كما نقلته عنهم من زيادتي كعمر بن الخطاب وابن مسعود وعائشة والحسن
وابن سيرين ومنصور ومغيرة والاعمش وليث بن ابي سليم وعطاء بن
السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء بن المسيب واسماعيل بن ابي خالد
وابن شبرمة والثوري وابن عيينة وقال انه توكيد الايمان وحمزة الزيات
وعلقمة وحماد بن زيد والنضر بن شميل ويزيد بن زريع ويحيى بن سعيد
القطان والنخعي وطاوس وابو البختري سعيد بن فيروز ويزيد بن
ابي زياد وعلي بن خليفة ومعمر وجرير بن عبد الحميد وابن المبارك
والاوزاعي ومالك وابن مهدي والشافعي واحمد وابي ثور وابي سعيد
ابن الاعرابي وآخرين واختاره ابو منصور الماتريدي من الحنفية بل
بالغ قوم من السلف وقالوا انه اولى وعابوا على قائل اني مؤمن واخرج
ذلك ابن ابي شيبة في كتاب الايمان وقد اشرت الى ذلك من زيادتي ومنع من
ذلك ابو حنيفة وطائفة وقالوا هو شك والشك في الايمان كفر واخرج
ابن ابي شيبة عن عبد الله بن يزيد قال اذا سئل احدكم امؤمن انت فلا
يشكن في ايمانه واجيب عن ذلك باوجه احدها انه لا يقال ذلك شكا
بل خوفا من سوء الخاتمة لان الاعمال معتبرة بها كما ان الصائم لا يصح
الحكم عليه بالصوم الا في آخر النهار وقد اخرج ابن ابي شيبة وغيره عن
ابن مسعود انه قيل له ان فلانا يقول انا مؤمن ولا يستثني فقال قولوا
له هو في الجنة فقال الله اعلم قال فهلا وكلت الاولى كما وكلت الثانية ثانيها
انه للتبرك وان لم يكن شك كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله

وقوله صلى الله عليه وسلم وانا ان شاء الله بكم لاحقون ثالثها ان المشيئة
راجعة الى كمال الايمان فقد يخل ببعضه فيستثني لذلك كما روى البيهقي في
الشعب عن الحسن البصري انه سئل عن الايمان فقال الايمان ايمانان فان
كنت تسألني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والجنة والنار
والبعث والحساب فانا مؤمن وان كنت تسألني عن قول الله تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوالله ما ادري منهم انا
ام لا وفي تفسير ابي طالب الثعلبي في تاويل ذلك ان يقال هو مفعل من
الامن فالله تعالى مؤمن لانه اعطى الامن والعبد مؤمن لانه ذو امن
كقولنا متمر والامن موثوق به الا بمن اخبره الصادق بنجاته
والقائل انا مؤمن حقا كانه يقول انا ذو امن حقا وهذا تصرف في
مكامن الغيب انتهى قلت وهو قريب من الاول واعلم ان الخلاف في هذه
المسئلة لفظي لاتفاقهم على ان امر الخاتمة مجهول وان الاعتقاد الحاضر يضره
ادنى تردد ثم نبهت من زيادتي على مسئلة زيادة الايمان ونقصه والسلف
على انه يزيد وينقص واكثر المتكلمين انكروا ذلك وقالوا متى قبل ذلك
كان شكا قال النووي والاظهر المختار ان التصديق يزيد وينقص بكثرة
النظر ووضوح الادلة ولهذا كان ايمان الصديقين اقوى من ايمان غيرهم
بحيث لا تعتريه الشبهة وقد اخرج عبد الرزاق في مصنفه عن سفيان الثوري
ومالك والاوزاعي ومعمر وابن جريج وغيرهم ان الايمان يزيد وينقص
ونقله اللالكائي في السنة عن الشافعي واحمد واسحق بن راهويه واطنب
هو وابن ابي حاتم في نقل ذلك بالاسانيد عن جمع كثير من الصحابة والتابعين
وفي التنزيل زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقال مجاهد في قوله تعالى

حكاية عن الخليل ولكن ليطمئن قلبي لازداد ايمانا الى ايماني وفي سنده
ضعيف مرفوعا الايمان يزيد وينقص واما الاسلام فهو اعمال الجوارح
فقد فسره بذلك صلى الله عليه وسلم في قوله ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا ولكن لا يقع معتبرا معتدا به الا
بالايمان فهو شرط لصحة الاعمال المذكورة والاحسان هو المراقبة
كما فسره صلى الله عليه وسلم بقوله ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن
تراه فانه يراك فهو كمال بالنسبة اليهما

ص والفسق لا يزيل الايمان ولا يخلد الفاسق فيها للمسلا

ش الفسق بارتكاب الكبيرة لا يزيل اسم الايمان بل مرتكب ذلك مؤمن
عاص خلافا فالقول المعتزلة انه يزيله بمعنى انه واسطة بين الكفر والايمان
ولقول الخوارج انه يزيله ويدخله في الكفر ومن مات على فسقه فهو في
مشيئة الله اما ان يعذبه او يغفر له كما تقدم في قولي وبالعصيان
عذب او ينعم بالغفران فلم اعدها هنا حذرا من التكرار فان عذب لم يخلد في
النار بل لا بد من اخراجه منها وادخاله الجنة خلافا للمعتزلة روى ابن
حبان وغيره حديث من قال لا اله الا الله نفعته يوما من دهره يصيبه
قبل ذلك ما اصابه وروى الطبراني وغيره من حديث جابر مرفوعا
ان ناسا من امتي يدخلون النار بذنوبهم فيكونون في النار ما شاء
الله ان يكونوا ثم يعيرهم اهل الشرك فيقولون ما نرى ما كنتم تخالفونا فيه
من تصديقكم وايمانكم نفعكم فلا يبقى موحد الا اخرجه الله من النار
ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين

والاحاديث

والاحاديث الصحيحة في ذلك تزيد على مبلغ التواتر فلا معنى للاطالة بها

ص اول شافع ومن يشفع نبينا وهو المقام الارفع

ش يجب الايمان بالشفاعة قال صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي رواه الترمذي وصححه وروى ابن ماجة وغيره من حديث ابي
هريرة مرفوعا لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته واني اختبأت
دعوتي شفاعة لامتي فهي نائلة من مات منهم لا يشرك بالله شيئا وروى
الشيخان حديث انا اول شافع واول مشفع وروى سعيد بن منصور بسند
صحيح عن انس قال من كذب بالشفاعة فلا نصيب له فيها وروى البيهقي عنه
قال يخرج قوم من النار ولا نكذب بها كما يكذب بها اهل حروراء يعني الخوارج
وروى حديث يشفع يوم القيامة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء وله صلى الله
عليه وسلم شفاعات اعظمها في تعجيل الحساب والاراحة من طول الوقوف
وهي مختصة به بالنصوص الصريحة بعد ترددهم الى نبي بعد نبي وذلك
هو المقام المحمود الموعود به في قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا وقد سئل عنه صلى الله عليه وسلم فقال هو الشفاعة صححه الترمذي
وغيره وقد اشير اليه من زيادتي الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب
قال النووي وهي مختصة به وتردد في ذلك التقيان ابن دقيق العيد والسبكي
الثالثة فيمن استحق النار فلا يدخلها قال القاضي عياض وليست مختصة
به وتردد في ذلك النووي قال النووي لانه لم يرد تصريح بذلك ولا بنفيه
الرابعة في اخراج من دخل النار من الموحدين ويشاركه فيها الانبياء
والملائكة والمؤمنون الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها
وجوز النووي اختصاصها به قال القاضي عياض وهذه الشفاعة لا

تنكرها المعتزلة ولا الاولى السادسة في تخفيف العذاب عمن استحق الخلود فيها كما في حق ابي طالب وفي كل من هذه الست احاديث كثيرة صحيحة وزاد النقاش والقرطبي سابعة وهي شفاعته في دخول امته الجنة قبل الناس وزاد غيره ثامنة وهي الشفاعة فيمن استوت حسناته وسيئاته ان يدخل وتاسعة وهي الشفاعة فيمن قال لا اله الا الله ولم يعمل خيرا قط وفي كل من المذكورات حديث وزيد شفاعات اخر داخلة فيما تقدم ومن الاسباب المقتضية للشفاعة سؤال الوسيلة له عقب الاذان كما في حديث الصحيحين والصبر على لأواء المدينة وشدتها كما في حديث مسلم والموت بها كما في حديث الترمذي وزيارته صلى الله عليه وسلم كما في حديث رواه ابن ابي الدنيا

ص ولا يموت المرء الا بالاجل والنفس بعد الموت تبقى للملل
وفي فناها قبل بعث حصلا تردد وصحح السبكي لا
وشهروا بقاء عجب الذنب والمزني يبلى واول نصب

ش فيه مسائل الاولى لا يموت احد الا باجله وهو الوقت الذي كتب الله في الازل انتهاء حياته فيه بقتل او غيره وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قطع بقتله اجل المقتول وانه لو لم يقتله لعاش اكثر من ذلك لنا قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله يا ايها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فنهى تعالى عن مثل قول المعتزلة واما حديث الطبراني ان المقتول يتعلق بقاتله يوم القيمة يقول رب ظلمني وقتلني وقطع اجلي فهو ضعيف ولو صح لكان متأولا

الثانية مذهب اهل الملك من المسلمين وغيرهم كما صرحت به من زاد في بقاء النفس بعد موت البدن وخالف فيه الفلاسفة دليلنا قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت والذائق لا بد ان يبقى بعد المذوق وقوله كلا اذا بلغت التراقي الآيات وهي نص في بقاء الارواح وسوقها الى الله تعالى يومئذ وقوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء واحاديث تنعيمها وتعذيبها بعد المفارقة وسلام الزائر على القبور وانهم يسمعون ويردون ويعلمون باحوال اهل الدنيا وان الارواح تتلاقى وتتزاور وهي كثيرة جدا وعلى القول ببقائها وهو الحق فهل يحصل لها عند القيمة فناء ثم تعاد توفية بظاهر قوله تعالى كل من عليها فان اولا بل تكون من المستثنين في قوله الا من شاء الله قولان حكاهما السبكي في تفسيره وابن القيم في الروح قال السبكي والاقرب انها لا تفنى وانها من المستثنى كما قيل في الحور العين الثالثة لا كلام في ان الجسم يبلى الا عجب الذنب ففيه قولان المشهور منهما انه لا يبلى لحديث الصحيحين ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه تركب الخلق يوم القيمة وفي رواية لمسلم كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشئون وهو في اسفل الصلب عند رأس العصعص وصحح المزني انه يبلى كغيره لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وتأول الحديث السابق انه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كما يميت الله ملك الموت بلا ملك الموت ووافقه ابن قتيبة وقال انه آخر ما يبلى من الميت وعلى هذا هل يبلى عند فناء العالم او قبل ذلك لم يتعرضوا له وهو محتمل

قال الشيخ ولي الدين وغيره والاخذ بالجمع بحث بخصوصه اولى من عموم الآية
وقال بعضهم ان عجب الذنب بالنسبة الى جسم الانسان كالبذر بالنسبة
الى النبات وعليه يدل قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء مباركا فانبتنا
به جنات وحب الحصيد الى ان قال كذلك الخروج وقوله صلى الله عليه
وسلم انه ينزل من السماء ماء فينبتون منه كما ينبت البقل قال ابن عقيل
الحنبلي لله في هذا سر لا نعلمه لان من يوجد من العدم لا يحتاج ان يكون
لفعله شيء يبنى عليه ولا خميرة فان علل هذا فيجوز ان يكون الباري
سبحانه جعل هذا علامة للملائكة على ان يحيي كل انسان بجواهره باعيانها
لا باجسام مثلها

ص والروح عنها امسك النبي مع سؤاله فلا تخض فيها و دع

ش الناس في الروح فرقتان فرقة امسكت عن الكلام فيها لان اليهود
لما سالوا عنها انزل الله على نبيه قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم
الا قليلا وقالوا معناه فاجعلوا الروح من الكثير الذي لم تؤتوه ولا
تسألوا عنه فانه سر من اسراري قال الجنيد الروح شيء استأثر الله
بعلمه ولم يطلع عليه احدا من خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنه
باكثر من انه موجود واليه ذهب الثعلبي وابن عطية والخطابي وابن بطال
وغيرهم واخرج ابن ابي حاتم من طريق عكرمة عن ابن عباس انه كان لا
يفسر الروح قال ابن بطال الحكمة في ابهامه تعريف الخلق عجزهم عن علم
ما لا يدركونه حتى يضطرهم الى رد العلم اليه وقال القرطبي
الحكمة فيه اظهار عجز المرء لانه اذا لم يعلم حقيقة نفسه مع القطع بوجوده
كان عجزه عن ادراك حقيقة الحق من باب اولى وفرقة تكلمت فيها وبحثت

عن

عن حقيقتها واجابوا عن الآية بجوابين احدهما ان اليهود كانوا قد قالوا
ان اجاب عنها فليس بنبي وان لم يجب فهو صادق لان في التوراة ان روح
بني آدم لا يعلمها الا الله فلم يجب لان الله لم ياذن له فيه ولا انزل عليه بيانه
ولهذا لما نزلت الآية قالوا هكذا نجده عندنا اخرجه ابن جرير بسند مرسل
يجب صح
قلت هذا الجواب عليهم لا لهم الثاني ان سؤال اليهود انما كان سؤال تعجيز
وتغليظ فان الروح مشترك بين روح الانسان وجبريل وملك آخر
يقال له الروح وصنف من الملائكة والقرآن وعيسى بن مريم فاراد
اليهود ان كل ما اجاب عنه يقولون ليس هو المراد فجاء الجواب مجملا فان
كونه من امر الرب يصدق على كل من معاني الروح ورد هذا الجواب بان
اليهود لا تعترف بان عيسى روح الله حتى تسأل عنه ولا تجهل ان جبريل
ملك والملائكة ارواح وقد روى ابن جرير من طريق العوفي عن ابن
عباس ان اليهود قالوا اخبرنا عن الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد
وانما الروح من الله فنزلت الآية فهذا صريح في انهم سألوا عن روح
الانسان وقال بعضهم ليس في الآية دلالة على ان الله لم يطلع نبيه على
حقيقة الروح بل يحتمل ان يكون اطلعه ولم يامره ان يطلعهم وقد
قالوا في علم الساعة نحو هذا واعلم ان الخائضين في ذلك اختلفوا في
حقيقة الروح على نحو مائة قول قال النووي في شرح مسلم واصحها
قول امام الحرمين جسم لطيف مشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك
الماء بالعود الاخضر قال السهروردي ويدل على انها جسم وصفها في
الاخبار بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ وقال القاضي وغيره
انها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حيا وهذه فوائد

تتعلق بالروح لخصتها في كتاب ابن القيم مع زوائد من غيره الاول اجمع
اهل السنة والجماعة على ان الروح مخلوقة حادثة خلافا للزنادقة الثانية
في تقدم خلق الارواح على الاجساد وتاخرها قولان مشهوران وحكى الامام
محمد بن نصر المروزي وابن حزم واستدل له بما اخرجه ابن منده من
حديث عمرو بن عبسة مرفوعا ان الله خلق ارواح العباد قبل العباد
بالفي عام فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وسنده ضعيف
جدا وباحاديث اخراج ذرية آدم من ظهره ومنها حديث لما خلق
الله آدم مسح ظهره فسقط منه كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم
القيامة اخرجه الترمذي وصححه والنسمة الروح والا استدل للثاني
بقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا
روي انه مكث اربعين سنة قبل ان ينفخ فيه الروح وبحديث ابن
مسعود ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة
مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل اليه الملك فينفخ فيه الروح
واجيب بالفرق بين نفخ الروح وخلقه فالروح مخلوقة في زمن طويل
وارسلت بعد تصوير البدن مع الملك لادخالها في البدن الثالثة
سئل ابن القيم عن الروح بعد مفارقة البدن اذا تجردت باي شيء
تتميز حتى تتعارف وتتلاقى فاجاب بانها تاخذ من بدنها صورة تتميز بها
عن غيرها كانها تتاثر وتنفعل عنه كما كان يتاثر وينفعل عنها الرابعة
اختلف في مستقر الارواح بين الموت والبعث وهي من مهمات المسائل التي
طال ما تتبعت فيها الاحاديث والآثار وقد قال ابن القيم انها مسئلة عظيمة
لا يتلقى الامن السمع وفيها اقوال احدها ارواح المؤمنين في الجنة شهداء

كانوا

كانوا ام غير شهداء اذا لم تحبسهم عنها كبيرة وارواح الكفار في النار لقوله
تعالى فاما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم فسم الارواح
عقب خروجها من البدن الى ثلاثة مقربين واخبر انها في جنة النعيم واصحاب
يمين وحكم لها بالسلام وهو يتضمن سلامتها من العذاب ومكذبة
ضالة واخبر ان لها نزلا من حميم وتصلية جحيم وقال تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية الى قوله وادخلي جنتي قال جماعة من
الصحابة والتابعين انه يقال لها ذلك عند خروجها من الدنيا على لسان
الملك بشارة ويؤيده قوله تعالى في مؤمن آل ياسين قيل ادخل الجنة
قال يا ليت قومي يعلمون وروى مالك في الموطأ واحمد والنسائي من حديث
كعب بن مالك مرفوعا انما نسمة المؤمن طائر تعلق في شجر الجنة حتى
يرجعه الله الى جسده يوم يبعثه واخرج احمد الطبراني بسند حسن عن
ام هانئ انها سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم انتزاور اذا متنا
ويرى بعضنا بعضا فقال صلى الله عليه وسلم يكون النسم طيرا يتعلق
بالشجر حتى اذا كان يوم القيامة دخلت كل نفس في جسدها واخرج
البيهقي في البعث والطبراني بسند حسن من حديث كعب بن مالك وام
بشر بنت البراء مرفوعا ان نسمة المؤمن تسرح في الجنة حيث شاءت
ونسمة الكافر في سجين واخرج الطبراني من مرسل ضمرة سئل النبي
صلى الله عليه وسلم عن ارواح المؤمنين فقال في طير خضر تسرح في
الجنة حيث شاءت قالوا يا رسول الله وارواح الكفار قال محبوسة
في سجين واخرج البيهقي في الدلائل وابن ابي حاتم وابن مردويه في
تفسيرهما من حديث ابي سعيد الخدري في المعراج فاذا انا بآدم

الكفار

تعرض عليه ارواح ذريته المؤمنين فيقول روح طيبة اجعلوها في
عليين ثم تعرض عليه ارواح ذريته الفجار فيقول روح خبيثة اجعلوها
في سجين واخرج احمد والحاكم والبيهقي في البعث من حديث ابي هريرة
مرفوعا اولاد المؤمنين في جبل في الجنة يكفلهم ابراهيم وسارة حتى
يردهم الى آبائهم يوم القيامة واخرج مسلم وغيره من حديث ابن
مسعود مرفوعا ارواح الشهداء عند الله في حواصل طير خضر تسرح
في انهار الجنة حيث شاءت ثم تاوي الى قناديل تحت العرش فهذه احاديث
صريحة في ان ارواح المؤمنين كلهم في الجنة الشهداء وغيرهم والاطفال
وارواح الكفار في النار والقول الثاني ان ارواح الشهداء فقط في الجنة
بخلاف ارواح غيرهم والاحاديث السابقة مخصوصة بالشهداء لقوله
صلى الله عليه وسلم في غيرهم اذا مات احدكم عرض عليه مقعده بالغداة
والعشي ان كان من اهل الجنة فمن اهل الجنة وان كان من اهل النار فمن اهل
النار يقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله اليه يوم القيامة وظاهره ايضا
ان ارواح الكفار ليست في النار واختلف على هذا فقيل ارواح المؤمنين
في السماء السابعة لما روى ابو نعيم بسند فيه مجاهيل من حديث ابي
هريرة مرفوعا ان ارواح المؤمنين في السماء السابعة ينظرون الى
منازلهم في الجنة واخرج ايضا في الحلية عن وهب بن منبه قال ان لله
في السماء السابعة دارا يقال لها البيضاء تجتمع فيها ارواح المؤمنين
فاذا مات الميت من اهل الدنيا تلقته الارواح فيسألونه عن اخبار الدنيا
كما يسأل الغائب اهله اذا قدم عليهم وقيل كل الارواح على افنية قبورها
وعليه ابن عبد البر اخذا من الحديث السابق في العرض ومن حديث ما

من رجل

من رجل يزور قبر اخيه ويجلس عليه الا استأنس ورد عليه حتى يقوم
اخرجه في الاستذكار من حديث ابن عباس وابن ابي الدنيا في القبور من
حديث عائشة وابي هريرة وقيل ارواح المؤمنين مرسلة تذهب حيث
شاءت رواه مالك بلاغا واسنده ابن ابي الدنيا عن سلمان الفارسي
وقيل ارواحهم في بئر زمزم وارواح الكفار في بئر برهوت قاله علي بن
ابي طالب اخرجه ابن ابي الدنيا عنه وقيل ارواح المؤمنين بالجابية
وارواح الكفار ببرهوت قاله عبد الله بن عمرو واخرجه عنه المروزي
في الجنائز والجابية موضع بالشام وبرهوت بئر بحضرموت باليمن
وقيل ارواح المؤمنين في الارض التي ذكر الله في قوله ان الارض يرثها
عبادي الصالحون وقيل ارواح المؤمنين عن يمين آدم وارواح الكفار
عن شماله لحديث الصحيح في الاسراء انه صلى الله عليه وسلم رآهم كذلك
وقيل ارواح الشهداء ايضا ليسوا في الجنة بل خارجها ببابها ياتيهم رزقهم منها
لحديث احمد وغيره الشهداء على بارق نهر بباب الجنة في قبة خضراء
يخرج اليهم رزقهم من الجنة غدوة وعشية وعليه مجاهد وقيل
مستقرها حيث كانت قبل خلق اجسادها وعليه ابن حزم وقيل مستقرها
العدم المحض وعليه القائلون بانها عرض قال ابن القيم والذي يجمع
بين هذه الاقوال ان الارواح متفاوتة فمنهم من هو في الجنة ومنهم
من هو ببابها ومنهم من هو في عليين في الملأ الاعلى ومنهم من هو محبوس
في قبره ومنهم من هو محبوس في الارض لم يرتق الى الملأ الاعلى ومنهم
من هو معذب في سجين او غيرها

ص حق كرامات للاولياء قال القشيري بلا انتهاء

لوله بدون والد و ما اشبهه قيل وهذا المعتمى

ش مذهب اهل السنة اثبات كرامات للاولياء حتى قال ابو تراب النخشبي من لا يؤمن بها فقد كفر وقد وقع من الصحابة والتابعين خوارق لا يمكن انكارها كجريان النيل بكتاب عمر ورويته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير الجيش يا سارية الجبل الجبل كما روى البيهقي في الدلائل واللالكائي في السنة وابن الاعرابي في كرامات الاولياء بسند حسن عن نافع عن ابن عمر قال وجه عمر جيشا وراس عليهم رجلا يدعى سارية فبينا عمر يخطب جعل ينادي يا سارية الجبل ثلاثا ثم قدم رسول الجيش فسأله عمر فقال يا امير المؤمنين هزمنا فبينا نحن كذلك اذ سمعنا صوتا ينادي يا سارية الجبل ثلاثا فاسندنا ظهرنا الى الجبل فهزمهم الله وانكر المعتزلة الكرامات وانكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني ما كان معجزة لنبي كاحياء الموتى وقلب العصا حية وفلق البحر قال وانما مبالغ الكرامات اجابة دعوة او موافاة ماء في بادية في غير موقع المياه ونحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات وقال الاستاذ ابو القاسم القشيري لا ينتهي الكرامات الى حصول انسان لا من ابوين وقلب جماد بهيمة وامثال هذا قال في منع الموانع وهذا حق يخصص قولهم ما جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي لا فارق بينهما الا التحدي وقال الزركشي ليس كما ظن بل هذا الذي قاله القشيري ضعيف والجمهور على خلافه وقد انكروه على القشيري حتى ولده ابو نصر في كتابه المرشد

ص ولا نرى تكفير اهل القبلة ولا الخروج اي على الائمة ش فيه مسئلتان الاولى قال الشافعي وابو حنيفة والاشعري لا نكفر احدا من

اهل القبلة وورد في ذلك حديث لا نكفر احدا من اهل القبلة بذنب اجترحه واخرج الطبراني عن انس قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان بني اسرائيل افترقوا على احدى وسبعين فرقة كلها على الضلالة الا السواد الاعظم قالوا من السواد الاعظم قال من كان على ما انا عليه واصحابي من لم يمار في دين الله ومن لم يكفر احدا من اهل التوحيد بذنب غفر له وروى البيهقي بسند صحيح ان جابر بن عبد الله سئل هل كنتم تسمون من الذنوب كفرا او شركا او نفاقا قال معاذ الله ولكنا نقول مؤمنين مذنبين وشرح الشيخ جلال الدين على ان المراد لا نكفر احدا ببدعة كانكار الصفات والقدر والرؤية قال اما من خرج ببدعة عن اهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به ضرورة وقال النووي في شرح المهذب ممن يكفر ببدعته من يجسم او ينكر العلم بالجزئيات واما من يقول بخلق القرآن فهو مبتدع واختلف اصحابنا في تكفيره فاطلق ابو علي الطبري والشيخ ابو حامد الاسفرائني ومتابعوه القول بانه كافر ونقلوه عن الشافعي وقال القفال وكثيرون من الاصحاب لا وهو الصواب وتاول البيهقي نص الشافعي على كفران النعمة لا الخروج من الملة انتهى قلت لكن منع البلقيني التاويل بان الشافعي افتى بضرب عنق حفص الفرد لقوله بذلك الثانية مذاهب اهل السنة انه لا يجوز الخروج على السلطان سواء كان عادلا ام جائرا وجوزت المعتزلة الخروج على الجائر لانعزاله بالجور عندهم

ص من الفروض النصب للامام ولو لمفضول على الانام ش

اهل

يجب على الناس شرعا نصب امام يقوم بمصالحهم كسد الثغور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وغير ذلك لاجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حيث جعلوه اهم الواجبات وقدموه على دفنه ولم يزل الناس في كل عصر على ذلك ولا يتعين نصب الفاضل بل يكفي نصب مفضول وزعمت المعتزلة ان وجوبه بالعقل والخوارج انه لا يجب والامامية الى انه يجب على الله وطائفة من اهل السنة الى منع نصب المفضول مع وجود الفاضل وعدم انعقاد الامامة له

وقدموه صح

ص حق عذاب القبر كالسؤال لمن عدا الشهيد والاطفال والحشر مع معادنا الجسماني والحوض والصراط والميزان

ش هذه امور يجب الايمان بها احدها عذاب القبر قال صلى الله عليه وسلم عذاب القبر حق رواه الشيخان وقال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي في البرزخ به ليل قوله بعده ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا فسرت بعذاب القبر في حديث رواه البزار عن ابي هريرة مرفوعا وعن الطبراني عن ابن مسعود موقوفا وروى الشيخان حديث انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان اما احدهما فكان لا يستتر وفي رواية لا يستبرئ من البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة وروى الطبراني حديث تنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وروى الترمذي وحسنه حديث تبارك الملك هي المانعة هي المنجية تنجيه من عذاب القبر وروى النسائي حديث من قتله بطنه لم يعذب في قبره وقد اختلف اهل السنة في ان عذاب القبر للروح فقط

اوله وللبدن والاكثرون كما قاله ابن تيمية على الثاني وفي انه يكون بعد احياء الميت بجملته او بعد احياء اقل جزء يحتمل الحياة والعقل وعلى الاول الحليمي وعلى الثاني ابن جرير وامام الحرمين الثاني سؤال الملكين روى الشيخان من حديث انس ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا النبي محمد فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله واما الكافر والمنافق فيقول لا ادري وفي رواية لابي داود فيقولان له من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول المؤمن ربي الله وديني الاسلام ويقول الكافر في الثلاث لا ادري وفي رواية للحاكم وغيره فتعاد روحه في جسده وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير وذكر ابن يونس من اصحابنا ان ملكي المؤمن يقال لهما مبشر وبشير وقد ورد السؤال في حديث البراء بن عازب وتميم الداري وعمر بن الخطاب وابن عمر وابي هريرة وابي سعيد وجابر وابن عباس وابن مسعود وعائشة واسماء وعبادة بن الصامت وقد امليت احاديثهم في تخريج الدرر الفاخرة في الاحاديث المتواترة ثم نبهت من زيادتي على انه يستثنى ممن يسال الشهيد والاطفال اما الشهيد ففي سنن النسائي انه صلى الله عليه وسلم سئل عنه فقال كفى ببارقة السيوف على راسه فتنة قال القرطبي في التذكرة نقلا عن الحكيم الترمذي معناه انه لو كان عنده نفاق فر عند التقاء الزحفين وبريق السيوف لان من شان المنافق الفرار عند ذلك وشان المؤمن البذل والتسليم لله فلما ظهر صدقه في ضميره حيث برز للحرب والقتل لم يعد عليه السؤال في القبر الموضوع لامتحان المسلم الخالص من المنافق

قال القرطبي واذا كان الشهيد لا يفتن فالصديق من باب اولى لانه اجل
قدرا واما الاطفال ففي سؤالهم قولان حكاهما ابن القيم عن الحنابلة
احدهما يسئلون لحديث انه صلى الله عليه وسلم صلى على صبي فقال
اللهم قه عذاب القبر اخرجه في الموطأ والثاني لا لان السؤال انما يكون لمن
عقل الرسول والمرسل فيسئل هل آمن بالرسول واطاعه اولا والجواب عن
الحديث انه ليس المراد فيه بعذاب القبر عقوبته بل مجرد الالم بالغم والهم
والحسرة والوحشة والضغطة التي تعم الاطفال وغيرهم **قلت**
وهذا القول هو الراجح ويدل له من منقول مذهبنا قول النووي في
الروضة وغيرها انه لا يلقن الطفل بل يختص التلقين بالبالغ **تنبيه**
قال ابن عبد البر لا يكون السؤال الا لمؤمن او منافق كان منسوبا الى
دين الاسلام بظاهر الشهادة بخلاف الكافر فلا يسأل وخالفه القرطبي
وابن القيم وقالا احاديث السؤال فيها التصريح بان الكافر والمنافق
يسألان وقال الحكيم الترمذي انما سؤال الميت في هذه الامة خاصة
لان الامم قبلها كانت الرسل تاتيهم بالرسالة فاذا ابوا كفت الرسل
واعتزلوهم وعوجلوا بالعذاب فلما بعث الله محمدا بالرحمة امسك عنهم
العذاب واعطي السيف حتى يدخل في دين الاسلام من دخل لمهابة السيف
ثم يرسخ الايمان في قلبه فمن هنا ظهر النفاق فكانوا يسرون الكفر ويعلنون
الايمان فكانوا بين المسلمين في ستر فلما ماتوا قيض الله لهم فتاني القبر
ليستخرج سرهم بالسؤال وليميز الله الخبيث من الطيب انتهى قال
ابن القيم وخالفه آخرون فقالوا السؤال لهذه الامة وغيرها وتوقف
آخرون منهم ابن عبد البر وقال في حديث ان هذه الامة تبتلى في قبورها

وحديث

وحديث اوحي الي انكم تفتنون في قبوركم ما يدل على الاختصاص الثالث
والرابع الحشر والمعاد الجسماني بان يحيي الله الخلق بعد فنائهم ويعيد
الاجسام باجزائها وعوارضها كما كانت ويجمعهم للعرض والحساب قال
تعالى وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا واذا الوحوش حشرت كما بدأنا اول
خلق نعيده كما بدأكم تعودون والقرآن والسنة طافحان بذلك حتى قال
الامام الجمع بين انكار المعاد الجسماني وبان القرآن حق متعذر فان نصوص
الكتاب والسنة متواترة به تواترا لا يقبل التشكيك انتهى والمنكر لذلك الفلاسفة
انكروا حشر الاجسام وعودها وقالوا انما يحشر ويعود الارواح الخامس
الحوض وعجبت كيف اغفله في جمع الجوامع قال تعالى انا اعطيناك الكوثر
قال صلى الله عليه وسلم هو نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير وهو حوض ترد
عليه امتي يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء يختلج العبد منهم فاقول
يا رب انه من امتي فيقال ما تدري ما احدث بعدك رواه مسلم وفي الصحيح
حديث حوضي مسيرة شهر ماؤه ابيض من الورق وريحه اطيب من المسك
كيزانه كنجوم السماء من شرب منه لم يظمأ بعده ابدا وفي رواية لمسلم
تشخب فيه ميزابان من الجنة وفي لفظ لغيره يغت فيه ميزابان من
الكوثر وفي رواية له اول الناس ورودا عليه فقراء المهاجرين الشعث
رؤسا الدنس ثيابا الذين لا ينكحون المتنعمات ولا تفتح لهم السدد وروى
ابن ماجة حديث الكوثر نهر في الجنة حافتاه الذهب مجراه على الدر
والياقوت تربته اطيب من المسك واشد بياضا من الثلج وقد ورد
ذكر الحوض من رواية نحو ستين صحابيا خرجت احاديثهم في الاحاديث
المتواترة قال القرطبي له صلى الله عليه وسلم حوضان الاول قبل الصراط

وقبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون من قبورهم فيردونه قبل
الميزان والصراط والثاني في الجنة وكلاهما يسمى كوثرا السادس الصراط
في الصحيح يضرب الصراط بين ظهري جهنم وتمر المؤمنون عليه فاولهم
كالبرق ثم كمر الريح ثم كمر الطير واشد الرجال حتى يجيء الرجل لا يستطيع
يسيرا الا زحفا وفي حافتيه كلاليب معلقة مأمورة باخذ من امرت
باخذه فمخدوش ناج ومكردس في النار ولمسلم عن ابي سعيد الخدري
بلغني انه ادق من الشعر واحد من السيف وللترمذي شعار المؤمنين
عليه رب سلم رب سلم وفي الصحيح ان ذلك قول الرسل وعن ابن ابي الدنيا
والملائكة على جنبتيه يقولون رب سلم رب سلم فالظاهر ان الكل
يقولون ذلك واخرج ابن المبارك وابن ابي الدنيا عن سعيد بن ابي
هلال قال بلغنا ان الصراط ادق من الشعر على بعض ولبعض الناس
مثل الوادي المتسع السابع الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة الآية وقال والوزن يومئذ الحق وقال الزجاج
اجمع اهل السنة على الايمان بالميزان وان اعمال العباد توزن يوم
القيمة وان الميزان له لسان وكفتان ويميل بالاعمال وانكرت المعتزلة
الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل فخالفوا الكتاب والسنة انتهى
واخرج البزار والبيهقي حديث يؤتى بابن آدم فيقف بين كفتي الميزان
واخرج اللالكائي في السنة عن سلمان قال يوضع الميزان وله كفتان
لو وضع في احداهما السموات والارض ومن فيهن لوسعته واخرج
ابو الشيخ في تفسيره عن ابن عباس قال الميزان له لسان وكفتان واخرج
اللالكائي عن حذيفة قال ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل

واخرج

واخرج خيثمة في فوائده عن جابر رفعه توضع الميزان يوم القيامة فتوزن
الحسنات والسيئات فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة
ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فمن استوت
حسناته وسيئاته قال اولئك اصحاب الاعراف واختلف هل توزن الصحف
والاعمال بان تجسد ورجح القرطبي الاول لحديث الترمذي والحاكم يصاح
برجل من امتي على رؤس الخلائق وينشر عليه تسعة وتسعون سجلا
كل سجل منها مد البصر ثم يقول اتنكر من هذا شيئا اظلمك كتبتي الحافظون
فيقول لا يا رب فيقول الك عذر فيقول لا يا رب فيقول بلى ان لك عندنا
حسنة وانه لا ظلم عليك اليوم فتخرج له بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقول احضر وزنك فيقول ما هذه
البطاقة مع هذه السجلات فيقال انك لا تظلم فتوضع السجلات في كفة
والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ورجح الطيبي وغيره
الثاني لحديث ابي داود وغيره ما يوضع في الميزان يوم القيمة اثقل من
خلق حسن ولا يكون قال الغزالي ولا يكون في حق كل احد فالسبعون الفا
الذين يدخلون الجنة بغير حساب لا يرفع لهم ميزان ولا ياخذون
صحفا قال بعضهم وكذا الكافر والصحيح خلافه ففي سورة المؤمنين
ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم الى قوله الم تكن
آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون

ص والنار والجنة مخلوقان اليوم والاشراط ذات الشان ش

مذهب اهل السنة ان الجنة والنار مخلوقان اليوم للنصوص الدالة على ذلك
نحو اعدت للمتقين اعدت للكافرين وقصة آدم وحواء في اسكانهما الجنة

واخراجهما منها واحاديث انه صلى الله عليه وسلم دخل الجنة ورأى
فيها قصر العمر ورأى النار ورأى فيها عمرو بن لحي يجر قصبه وفي حديث
الشفاعة قول آدم وهل اخرجكم من الجنة الا خطيئة ابيكم وحديث
اشتكت النار الى ربها وقالت اكل بعضي بعضا فاذن لها بنفسين نفس في
الشتاء ونفس في الصيف والاحاديث في هذا المعنى كثيرة وزعمت المعتزلة
انهما انما يخلقان يوم الجزاء وعلى الاول اختلف في محل الجنة فقيل في السماء
السابعة وهو المختار ففي احاديث الاسراء ما يصرح بذلك وكذا حديث
مسلم في ارواح الشهداء وفي الصحيح حديث سلوا الله الفردوس فانه
اعلا الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر انهار الجنة وقيل في الارض
وقيل بالوقف حيث لا يعلمه الا الله والنار قيل تحت الارض وقيل فوق وجهها
وقيل في السماء وقيل بالوقف وروى ابو نعيم في تاريخ اصبهان من
حديث ابن عمر مرفوعا ان جهنم محيطة بالدنيا وان الجنة من ورائها
فلذلك كان الصراط على جهنم طريقا الى الجنة وروى الحارث بن ابي اسامة
عن عبد الله بن سلام قال الجنة في السماء والنار في الارض وروى ابن
عبد البر وغيره من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعا لا يركب البحر الا غاز
او حاج او معتمر فان تحت البحر نارا وروى ايضا عنه موقوفا لا يتوضأ
بماء البحر لانه طبق جهنم وقولي والاشراط ذات الشان اي الكبرى يأتي
شرحه مع ما بعده

ص طلوع شمسها ومعها القمر من مغرب بعد ثلاث تنظر
ويخرج الدجال ثم ينزل عيسى وفي رملة له يقتل
والخسف والدابة والدخان وبعد هذا يرفع القرآن

ش

ش هذه الابيات من زيادتي ذكرت فيها اشراط الساعة الكبرى روى
مسلم عن حذيفة قال اطلع رسول الله صلى الله عليه وسلم من غرفه
ونحن نتذاكر الساعة فقال لا تقوم الساعة حتى يكون عشر آيات طلوع
الشمس من مغربها والدجال والدخان والدابة ويأجوج ومأجوج وخروج
عيسى بن مريم وثلاث خسوفات خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب ونار تخرج من قعر عدن تسوق الناس الى المحشر تبيت
معهم اذا باتوا وتقيل معهم اذا قالوا اما طلوع الشمس من مغربها
فروى مسلم من حديث ابن عمرو ان اول الآيات طلوع الشمس من مغربها
وخروج الدابة على الناس ضحى فايهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها
وروى الشيخان من حديث ابي هريرة لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من
مغربها فاذا طلعت ورآها الناس آمنوا اجمعون وذلك حين لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وروى مسلم
من حديثه من تاب قبل ان تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه
وروينا من حديث ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين غربت الشمس انها تذهب فتسجد تحت العرش فيستأذن لها فيوشك
ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث
جئت فتطلع من مغربها وقولي ومعها القمر اشرت به لما اخرجه الفريابي
وابن ابي حاتم في تفسيرهما والطبراني في الكبير بسند على شرط الشيخين
عن ابن مسعود في قوله يوم يأتي بعض آيات ربك قال طلوع الشمس
والقمر من مغربهما كالبعيرين وقولي بعد ثلاث تنظر اشرت به لما اخرجه
البيهقي في البعث عن عبد الله بن عمرو قال ان الشمس تغرب فتخر ساجدة

فتسلم وتستأذن فلا يؤذن لها ثم تستأذن فلا يؤذن لها ثم الثالثة فلا
يؤذن لها حتى اذا كان قدر ليلتين او ثلاث قيل لها اطلعي من حيث
جئت واخرج عبد بن حميد في تفسيره من حديث عبد الله بن ابي اوفى
قال تاتي ليلة قدر ثلاث ليال لا يعرفها الا المتهجدون يقوم فيقرأ حزبه
ثم ينام ثم يقوم فيقرأ ثم ينام ثم يقوم فعندها يموج الناس بعضهم في بعض
حتى اذا صلوا الفجر وجلسوا فاذا هم بالشمس وقد طلعت من مغربها
فيضج الناس ضجة واحدة حتى اذا توسطت السماء رجعت وله شواهد
مرفوعة وروى احمد بسند حسن حديث لا تزال التوبة مقبولة حتى
تطلع الشمس من المغرب فاذا طلعت طبع على كل قلب بما فيه وكفى الناس
العمل وروى عبد الرزاق في تفسيره عن عائشة قالت اذا خرج اول
الآيات طرحت الاقلام وطويت الصحف وحبست الحفظة وشهدت
الاجساد على الاعمال واخرج الطبراني من حديث عبد الله بن عمرو رفعه
اذا طلعت الشمس من مغربها خر ابليس ساجدا ينادي الهي مرني اسجد
لمن شئت واما الدجال ونزول عيسى ففي مسند احمد من حديث جابر يخرج
الدجال في خفقة من الدين وادبار من العلم وله اربعون ليلة يسيحها في
الارض اليوم منها كالسنة واليوم منها كالشهر واليوم منها كالجمعة ثم سائر
ايامه كايامكم هذه وله حمار يركبه عرض ما بين اذنيه اربعون ذراعا
فيقول للناس انا ربكم وهو اعور وان ربكم ليس باعور مكتوب بين
عينيه كافر يقرأه كل مؤمن كاتب وغير كاتب يرد كل ماء ومنهل الا المدينة
ومكة حرمهما الله عليه وقامت الملائكة بابوابهما ومعه جبال من
خبز والناس في جهد الا من اتبعه ومعه نهران انا اعلم بهما نهر يقول

الجنة ونهر يقول النار فمن ادخل الذي يسميه الجنة فهو النار ومن ادخل
الذي يسميه النار فهو الجنة قال ويبعث معه شياطين تكلم الناس
ومعه فتنة عظيمة يامر السماء فتمطر فيما يرى الناس ويقتل نفسا ثم
يحييها فيما يرى الناس فيقول للناس يا ايها الناس هل يفعل مثل هذا الا
الرب فيفر الناس الى جبل الدخان بالشام فياتيهم فيحاصرهم فيشتد حصارهم
ويجهدهم جهدا شديدا ثم ينزل عيسى فياتي في السحر فيقول يا ايها الناس ما
يمنعكم ان تخرجوا الى هذا الكذاب الخبيث فينطلقون فاذا هم بعيسى
فتقام الصلاة فيقال له تقدم يا روح الله فيقول ليتقدم امامكم
فيصل بكم فاذا صلوا صلاة الصبح خرجوا اليه فحين يراه الكذاب
ينماث ان يذوب كما ينماث الملح في الماء فيقتله حتى ان الشجر والحجر ينادي
يا روح الله هذا يهودي فلا يترك ممن كان يتبعه احدا الا قتله
وفي الصحيحين وغيرهما احاديث كثيرة بمعنى ذلك وفي صحيح مسلم
حديث ما بين خلق آدم الى قيام الساعة خلق وفي رواية امر اكبر
من الدجال وحديث من حفظ عشر آيات من اول سورة الكهف عصم
من الدجال وروى الترمذي حديث ان الدجال يخرج من ارض
بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه افواج كان وجوههم المجان المطرقة
وروى ابو داود حديث من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل
لياتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه لما يبعث به من الشبهات
وفي حديث النواس بن سمعان عند مسلم ان عيسى يدركه بباب
لد فيقتله وفي الصحيح لينزلن ابن مريم حكما عدلا فليكسرن الصليب
وليقتلن الخنزير وليضعن الجزية وفي مسند الطيالسي حديث

انا اولى الناس بعيسى بن مريم فاذا رأيتموه فاعرفوه فانه رجل مربوع الى الحمرة والبياض كان رأسه يقطر ماء ولم يصبه بلل وانه يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويفيض المال حتى يهلك الله في زمانه الملل كلها غير الاسلام وحتى يهلك الله في زمانه مسيح الضلالة الاعور الكذاب وتقع الامنة في الارض حتى ترعى الاسد مع الابل والنمر مع البقر والذئاب مع الغنم وتلعب الصبيان بالحيات فلا يضر بعضهم بعضا يبقى في الارض اربعين سنة ثم يموت ويصلي عليه المسلمون ويدفنونه وفي رواية [illegible] عند مسلم انه يمكث سبع سنين وهي الصواب والمراد بالاربعين في الرواية الاولى انها مدة مكثه قبل الرفع وبعده فانه رفع وله ثلاث وثلاثون واما الدابة ففي التنزيل واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم وروى مسلم من حديث ابي هريرة ثلاث اذا خرجن لا ينفع نفسا ايمانها طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الارض وروى الترمذي وحسنه من حديثه تخرج دابة الارض ومعها عصى موسى وخاتم سليمان تخطم انف الكافر بالعصا وتحلي وجه المؤمن بالخاتم حتى يجتمع الناس على الخوان يعرف المؤمن من الكافر وروى الطيالسي في مسنده والبيهقي في البعث عن حذيفة ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدابة فقال لها ثلاث خرجات تخرج من اقصى البادية ولا يدخل ذكرها القرية يعني مكة ثم تمكث زمانا طويلا ثم تخرج خرجة اخرى دون ذلك فيفشو ذكرها في البادية ويدخل ذكرها القرية يعني مكة ثم بينما الناس في اعظم المساجد على الله حرمة خيرها واكرمها على الله ان رعهم الا وهي ترغو بين الركن والمقام تنفض عن رأسها التراب

فارفض

فارفض الناس عنها شتى وتثبت عصابة من المؤمنين وعرفوا انهم لن يعجزوا الله فبدأت بهم فجلت وجوههم حتى جعلتها كالكوكب الدري وولت في الارض لا يدركها طالب ولا ينجو منها هارب حتى ان الرجل ليتعوذ منها بالصلاة فتاتيه من خلفه فتقول يا فلان الآن تصلي فتقبل عليه فتسمه في وجهه وروى البيهقي في البعث حديث بئس الشعب جياد تخرج منه الدابة فتصرخ ثلاث صرخات يسمعها من بين الخافقين وحديث تخرج دابة الارض من جياد فيبلغ صدرها الركن ولم يخرج ذنبها بعد واما الدخان فروى ابن جرير عن حذيفة مرفوعا ان من اشراط الساعة دخانا يملأ ما بين المشرق والمغرب يمكث في الارض اربعين يوما فاما المؤمن فيصيبه منه شبه الزكام واما الكافر فيكون بمنزلة السكران يخرج الدخان من انفه وعينيه واذنيه ودبره اسناده ضعيف وله شاهد من حديث ابي سعيد اخرجه ابن ابي حاتم واخرج ابن ابي حاتم وعبد الرزاق من طريق الحارث عن علي قال آية الدخان لم تمض بعد يأخذ المؤمن كهيئة الزكام وتنفخ الكافر حتى ينفقه وقيل انه المراد في قوله تعالى فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين ويؤيده ما روى ابن جرير من حديث ابي مالك الاشعري يرفعه ان ربكم انذركم ثلاثا الدخان يأخذ المؤمن كالزكمة الحديث واما رفع القرآن فروى ابن ماجة من حديث حذيفة يدرس الاسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة ويسرى على كتاب الله في ليلة فلا يبقى في الارض منه آية وروى البيهقي في الشعب عن ابن مسعود قال اقرؤا القرآن قبل ان

يرفع فانه لاتقوم الساعة حتى يرفع قالوا هذه المصاحف ترفع فكيف
ما في صدور الناس قال يغدى عليهم ليلا فيرفع من صدورهم فيصبحون
يقولون لكأنا كنا نعلم شيئا ثم يقعون في الشعر قال القرطبي وهذا انما
يكون بعد موت عيسى وبعد هدم الحبشة الكعبة فان قلت المسائل
الموضوعة في هذا الفن كلها مما يجب اعتقاده فما مناسبة هذه الاشراط
قلت هي ايضا مما يجب اعتقاده فقد خالف قوم من المبتدعة في اثباتها
قال القرطبي الايمان بالدجال وخروجه حق هذا مذهب اهل السنة
وعامة اهل الفقه والحديث خلافا لمن انكر امره من الخوارج وبعض
المعتزلة وقال قوم المراد بالدابة انسان متكلم يناظر اهل البدع
والكفر ويجادلهم وهذا واضح الفساد روى البيهقي في البعث وسعيد بن
منصور في سننه عن ابن عباس قال خطبنا عمر فقال ايها الناس سيكون
قوم من هذه الامة يكذبون بالرجم ويكذبون بالدجال ويكذبون
بطلوع الشمس من مغربها ويكذبون بعذاب القبر ويكذبون بالشفاعة
ويكذبون بقوم يخرجون من النار بعدما امتحشوا اسناده مقارب
فوضح بذلك ذكر هذه الامور في العقائد تنبيه قال شيخ الاسلام
ابن حجر في شرح البخاري الذي يترجح من مجموع الاخبار ان اول الايات
العظام المؤذنة بتغير الاحوال العامة في معظم الارض خروج الدجال
ثم نزول عيسى وخروج ياجوج وماجوج في حياته وكل ذلك سابق
على طلوع الشمس من مغربها ثم اول الايات العظام المؤذنة بتغير
احوال العالم العلوي طلوع الشمس من مغربها ولعل خروج الدابة في
ذلك اليوم اقرب منه كما في الحديث السابق وصرح بمثله الحاكم

واول

واول الايات المؤذنة بقيام الساعة النار التي تحشر الناس كما في
حديث انس في الصحيح واما اول اشراط الساعة فنار تحشر الناس
من المشرق الى المغرب الحديث وبذلك يحصل الجمع بين الاخبار

ص وافضل الامة صديق يلي فعمر فالاموي فعلي
فسائر العشرة فالبدريه فاحد فالبيعة الزكيه

ش خير هذه الامة بعد نبيها صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق قال
ابو منصور السمعاني وغيره بالاجماع ولا عبرة بخلاف الشيعة في تقديمهم
عليا ولا بمخالفة من فضل العباس او غيره ويليه عمر بن الخطاب ثم
عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب على ترتيبهم في الخلافة وروى
البخاري عن ابن عمر قال كنا نخير بين الناس في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيعلم بذلك
النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينكره وروى ايضا عن ابن الحنفية قلت
لابي اي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت
ثم من قال عمر وروى الترمذي من حديث انس انه صلى الله عليه وسلم
قال لابي بكر وعمر هذان سيدا كهول اهل الجنة الا النبيين والمرسلين
وروى من حديث حذيفة اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
وروى الشيخان عن عمرو بن العاص قال قلت يا رسول الله اي
الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم
من قال ثم عمر وروياعن انس انه صلى الله عليه وسلم صعد احدا
وابو بكر وعمر وعثمان فرجف بهم فقال اثبت احد فانما عليك نبي
وصديق وشهيدان وروى الترمذي عن عمر قال ابو بكر سيدنا وخيرنا

واحبنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى مسلم عن عائشة
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه ادعى ابابكر
واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل وياب
الله والمؤمنون الا ابابكر وروى الترمذي عنها حديث لا ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يؤمهم غيره وحديث انه دخل على رسول الله صلى الله
عليه وسلم انت عتيق الله من النار فيومئذ سمي عتيقا وتقديم
عثمان على علي هو رأي الاكثرين وذهب طائفة من اهل السنة الى
تفضيل علي عليه وآخرون الى الوقف وعليه مالك وهل الترتيب المذكور
قطعي او ظني الاشعري على الاول والقاضي على الثاني ثم نبهت من
زيادتي على ان تقدمهم في التفضيل الستة الباقون من العشرة
نقل الاجماع على ذلك ابو منصور التميمي وهم طلحة وسعد بن ابي
وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل والزبير وعبد الرحمن بن عوف
وابو عبيدة بن الجراح روى اصحاب السنن عن سعيد ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان
وعلي والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة وسعد بن
ابي وقاص وسعيد بن زيد ويليهم اهل بدر وهم ثلاثمائة وبضعة
عشر منهم العشرة روى ابن ماجة عن رافع بن خديج قال جاء
جبريل او ملك الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما تعدون من
شهد بدرا فيكم قال خيارنا قال كذلك هم عندنا خيار الملائكة وفي
الصحيح لعل الله قد اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد
غفرت لكم ويليهم اهل احد ويليهم اهل بيعة الرضوان بالحديبية

نقل

نقل الاجماع على هذا الترتيب التميمي وروى ابو داود وغيره حديث لا
يدخل النار احد ممن بايع تحت الشجرة وفي الارشاد لامام الحرمين
المراد بالافضل الاكثر ثوابا عند الله

ص وافضل الازواج بالتحقيق خديجة مع ابنة الصديق
وفيهما ثالثها الوقف وفي عائشة وابنته الخلف قفي
والمرتضى تقدم الزهراء بل وعلى مريم الغراء

ش هذه الابيات من زيادتي قال النووي في الروضة من خصائصه
صلى الله عليه وسلم تفضيل زوجاته على سائر النساء قال تعالى
يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن قال السبكي وعبارة
القاضي حسين نساؤه افضل نساء العالمين وعبارة المتولي خير
نساء هذه الامة قال وعبارة الروضة تحتملهما ويلزم من كونهن خير
نساء هذه الامة كونهن خير نساء الامم لان هذه الامة خير الامم
والتفضيل على الافضل تفضيل على من دونه قال الا انه لا يلزم من تفضيل
الجملة على الجملة تفضيل كل فرد على كل فرد وقد قيل بنبوة مريم وآسية
وام موسى فان ثبت خصصت من العموم انتهى قال في الروضة وافضل
الازواج خديجة وعائشة وفي التفضيل بينهما اوجه ثالثها الوقف
كذا حكى الخلاف بلا ترجيح ورجح السبكي تفضيل خديجة كما سأذكره
قال المتولي وقد تكلم الناس في عائشة وفاطمة ايهما افضل على اقوال
ثالثها الوقف وقال الصعلوكي من اراد ان يعرف التفاوت بينهما فلينظر
في زوجته وابنته قلت الصواب القطع بتفضيل فاطمة وصححه السبكي
قال في الحلبيات قال بعض من لا يعتد به بان عائشة افضل من فاطمة

وهذا قول من يرى ان افضل الصحابة زوجاته لانهن في الجنة معه في درجته التي هي اعلا الدرجات وهو قول ساقط مردود ضعيف لا مستند له من نظر ولا نقل والذي نختاره وندين الله به ان فاطمة افضل ثم خديجة ثم عائشة والحجة في ذلك ما ثبت في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها اما ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء هذه الامة وروى النسائي بسند صحيح حديث افضل نساء اهل الجنة خديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وهذا صريح في انها وامها افضل نساء اهل الجنة والحديث الاول يدل لتفضيلها على امها وقد قال صلى الله عليه وسلم فاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما اذاها وفي الصحيح خير نسائها مريم بنت عمران وخير نسائها خديجة بنت خويلد اي خير نساء الدنيا فهذا يقتضي ان مريم وخديجة افضل النساء مطلقا فمريم افضل نساء زمانها وخديجة افضل نساء زمانها وليس فيه تعرض لفضل احداهما على الاخرى وقد علمت ان مريم اختلف في نبوتها فان كانت نبية فهي افضل وان لم تكن فالاقرب انها افضل ايضا لذكرها في القرآن وشهادته بصديقيتها واما بقية الازواج فلا يبلغن هذه المرتبة وان كن خير نساء هذه الامة بعد هؤلاء الثلاثة وهن متقاربات في التفضيل لا يعلم حقيقة ذلك الا الله لكنا نعلم لحفصة بنت عمر من الفضائل كثيرا فالاشبه ان تكون هي بعد عائشة انتهى كلام السبكي ولم يتعرض للتفضيل بين مريم وفاطمة والذي نختاره بمقتضى الادلة تفضيل فاطمة ففي مسند الحارث بن ابي اسامة بسند صحيح لكنه مرسل مريم خير نساء عالمها وفاطمة خير نساء عالمها واخرجه الترمذي

موصولا

موصولا من حديث علي بلفظ خير نسائها مريم وخير نسائها فاطمة قال شيخ الاسلام ابن حجر والمرسل يفسر المتصل وروى النسائي عن حذيفة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا ملك من الملائكة استأذن ربه ليسلم علي وبشرني ان حسنا وحسينا سيدا شباب اهل الجنة وامهما سيدة نساء اهل الجنة

ص وما به عائشة قد رميت ... فانها بغير شك برئت
ثم الذي بين الصحابة شجر ... نمسك عنه ونرى الكل ائتجر

ش يعتقد براءة عائشة رضي الله عنها من كل ما رميت به لنزول القرآن ببراءتها قال تعالى ان الذين جاؤا بالافك الآيات فمن قذفها كفر لتكذيبه القرآن ونمسك عما شجر بين الصحابة وما وقع بينهم من الحروب والمنازعات التي قتل بسببها كثير منهم فتلك دماء طهر الله ايدينا منها فلا نلوث بها السنتنا ونرى الكل ماجورين في ذلك لانه صدر منهم باجتهاد والمجتهد في مسئلة ظنية ماجور ولو اخطأ كما تقدم وقد روى حديث اذا ذكر اصحابي فامسكوا

ص والشافعي ومالك والحنظلي ... اسحاق والنعمان وابن حنبل
وابن عيينة مع الثوري ... وابن جرير مع الاوزاعي
والظاهري وسائر الائمة ... على هدى من ربهم ورحمة

ش نعتقد ان هذه الائمة وسائر ائمة المسلمين على هدى من ربهم في العقائد وغيرها ولا التفات لمن تكلم فيهم مما هم بريئون منه وقد كانوا من العلوم والمواهب الالهية والاستنباطات الدقيقة والمعارف الغزيرة والدين والورع والعبادة والزهادة والجلالة

١ بالمحل الذى لايسامى كان الشافعى فى التمكن من العلوم عجبا عجابا مبرزا
فى الاستنباط من الكتاب والسنة بارعا فى اقسام الخطاب لم يسبق الى
فتح باب اصول الفقه وهو اول من دونه بالاجماع آية فى الجمع
بين مختلف الحديث قوله حجة فى العربية وكان يلقب ناصر الحديث
وقد ورد التبشير به فى حديث ان عالم قريش يملأ طبق الارض علما
حمله العلماء من المتقدمين وغيرهم على الشافعى والسنه لو اله بان
الائمة من الصحابة لم ينقل عن كل واحد منهم الا مسائل معدودة
اذ كانت فتاويهم مقصورة على الوقايع بل كانوا ينهون عن السوال
عما لا يقع وكانت هممهم مصروفة الى الجهاد لاعلاء كلمة الاسلام والى
مجاهدة النفوس والعبادة فلم يتفرغوا للتصنيف واما من جاء بعدهم
وصنف من الائمة فلم يكن فيهم قرشي قبل الشافعى ولم يتصف بهذه
الصفة احد قبله ولا بعده وقال بعضهم للشافعى ثلاث كلمات لم
يسبق الى واحدة منها قوله اذا صح الحديث فهو مذهبى وقوله
وددت ان الخلق يعلموا هذا العلم على ان لا ينسب الى حرف منه وقوله
ما ناظرت احدا الا وددت ان يظهر الله الحق على يديه وهو العالم
المبعوث فى رأس المائة الثانية المشار اليه فى حديث ابى داود
يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامة امر دينها
٢ فانه مات سنة اربع ومائتين وكان مالك امير المومنين فى الحديث
قال الشافعى اذا جاء الخبر فمالك النجم وقال ابن مهدى لا اقدم على
مالك فى صحة الحديث احدا وقال ابن معين كان مالك من حجج الله
على خلقه وقال ابن عيينة وعبد الرزاق فى حديث الترمذى يوشك

ان يضرب

ان يضرب الناس اكباد الابل يطلبون العلم فلا يجدون احدا اعلم من
عالم المدينة نرى ان هذا العالم مالك بن انس مات فى صفر سنة تسع
وسبعين ومائة وكان اسحاق بن راهويه الحنظلى احد ائمة المسلمين
وعلماء الدين اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع ٣
والزهد قال احمد بن حنبل لم نعبر الجسر الى خراسان مثل اسحاق ولا
اعرف له فى العراق نظيرا وقال وهب بن جرير جزى الله اسحاق
خيرا احيا السنة بارض المشرق وقال محمد بن اسلم الطوسى ما اعلم
احدا كان اخشى الله منه ولو كان سفيان الثورى فى الحياة لاحتاج
اليه وقال ابن خزيمة لو كان ابن راهويه فى التابعين لاقروا
لحفظه وعلمه وفقهه وسئل عنه الامام احمد فقال مثل اسحق يسئل
عنه اسحاق امام من ائمة المسلمين وقال ايضا اذا حدثك ابو
يعقوب امير المومنين فتمسك به مات فى شعبان سنة ثمان
وثلاثين ومائتين عن سبع وسبعين سنة وكان ابو حنيفة النعمان ٤
ابن ثابت من التابعين فانه راى انسا وهو فقيه العراق وامام
اهل الراى قال مالك رأيت رجلا لو كلمك فى هذه السارية ان
يجعلها ذهبا لقام بحجته وقال ابن المبارك ما رأيت فى الفقه مثله
وقال الثورى هو افقه اهل الارض وقال ابو نعيم كان صاحب غوص
فى المسائل وقال الشافعى الناس عيال على ابى حنيفة فى الفقه وقال
اسد بن عمرو صلى ابو حنيفة الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة
وكان عامة الليل يقرأ جميع القرآن فى ركعة وكان يسمع بكاؤه
فى الليل حتى ترحمه جيرانه وختم القرآن فى الموضع الذى توفى فيه

سبعين الف مرة وقال مكي بن ابراهيم ما رأيت في الكوفيين اورع منه
وطلبه ابن هبيرة ليلي القضاء فابى فضربه مائة سوط وعشرة
اسواط في كل يوم عشرة اسواط وهو على الامتناع فخلى سبيله مات
٥ سنة احدى وقيل ثلاث وخمسين ومائة وكان احمد بن حنبل امام
اهل زمانه علما وعملا وورعا قال الشافعي خرجت من بغداد وما
خلفت بها افقه ولا ازهد ولا اورع ولا اعلم من احمد بن حنبل رح
وقال ابو عبيد القسم بن سلام انتهى علم الحديث الى اربعة واحمد
افقههم فيه وكان يصلي في كل يوم وليلة ثلثمائة ركعة ودعي الى
القول بخلق القرآن وانكار الرؤية فامتنع وضرب وسجن وهو مصر
على الامتناع ونزلت الارض يوم ضرب قال هلال بن العلا من
الله على هذه الامة بالشافعي تفقه في حديث رسول الله صلى
الله عليه وسلم وباحمد بن حنبل ثبت في المحنة ولولا ذلك لكفر
الناس مات سنة احدى واربعين ومائتين عن سبع وسبعين
٦ سنة وكان سفيان بن عيينة من كبار الائمة قال الشافعي مالك
وسفيان بن عيينة القرينان وقال لولا مالك وابن عيينة لذهب
علم الحجاز وقال ما رأيت احدا من الناس فيه من آلة العلم ما في سفيان
ابن عيينة وما رأيت احدا اكف عن الفتيا منه وقال الثوري سفيان
ابن عيينة احد الاحدين ومن كلامه ليس من حب الدنيا طلبك منها
ما لا بد منه ومنه ليس العالم الذي يعرف الخير والشر انما العالم الذي
يعرف الخير فيتبعه ويعرف الشر فيجتنبه وقال العلم ان لم ينفعك
٧ ضرك مات في رجب سنة ثمان وتسعين ومائة وكان سفيان بن

سعيد

سعيد الثوري امير المؤمنين في الحديث سماه بذلك غير واحد من
العلماء وقال ابن مهدي ما رأيت احفظ للحديث من الثوري ولا اشد
تقشفا من شعبة ولا اعقل من مالك ولا انصح للائمة من ابن المبارك
وكان وهيب يقدمه في الحفظ على مالك وقال يحيى بن سعيد سفيان
وشعبة ليس لهما ثالث الا مالك وقال ابو مالك الحجة على المسلمين
الذين ليس فيهم لبس سفيان الثوري وشعبة ومالك بن انس رح
وسفيان بن عيينة وحماد بن زيد مات سنة احدى وستين ومائة
٨ وكان ابو جعفر محمد بن جرير الطبري احد ائمة الدنيا وعظماء المجتهدين
جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وله مذهب
٩ مستقل واتباع مات في شوال سنة عشر وثلثمائة وكان الاوزاعي
واسمه عبد الرحمن بن عمرو امام اهل الشام في زمانه في الحديث رح
والفقه قال ابن مهدي ائمة الناس في زمانهم اربعة سفيان رح
الثوري بالكوفة ومالك بالحجاز والاوزاعي بالشام وحماد بن
زيد بالبصرة وما كان احد بالشام اعلم بالسنة من الاوزاعي
١٠ مات سنة سبع وخمسين ومائة وكان داود بن علي الظاهري
الاصبهاني احد ائمة المسلمين وهداة الدين الطائر ذكرهم في الآفاق
السائر خبرهم في اقطار الارضين ذكره الشيخ ابو اسحق في طبقاته وقال
كان زاهدا متقللا يحضر مجلسه اربعمائة طيلسان قال ابن السبكي
وقول امام الحرمين ان المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنا وان
خلافهم لا يعتبر محله عندي على ابن حزم وامثاله واما داود فمعاذ الله
ان يقول امام الحرمين او غيره ان خلافه لا يعتبر فلقد كان جبلا من

جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة
باقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه
وقد دونت كتبه وكثرت اتباعه مات في رمضان سنة سبعين ومائتين
ص والاشعري الحجة المعظم امامنا في السنة المقدم ش
الاشعري هو امام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين الامام ابو
الحسن علي بن اسماعيل بن ابي بشر بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله
ابن موسى بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اولا من المعتزلة اخذ عن الجبائي
ثم هداه الله لمذهب اهل السنة فقام بنصرته قال ابو بكر الصيرفي كانت
المعتزلة قد رفعوا رؤسهم حتى اظهر الله الاشعري فحجزهم في اقماع
السمسم وقال ابو بكر الاسماعيلي اعاد الله هذا الدين بعد ما ذهب
باحمد بن حنبل وابي الحسن الاشعري وقال الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني كنت في جنب الشيخ ابي الحسن كقطرة في البحر وقال القاضي ابو
بكر افضل احوالي اني افهم كلام ابي الحسن ومكث عشرين سنة يصلي
الصبح بوضوء العشاء وكان يأكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال
ابن ابي بردة على نسله وقد اختلق عليه الكرامية وغيرهم اشياء ارادوا
بها شينه فبرأه الله من ذلك على لسان الحافظ ابي القسم بن عساكر
في كتابه تبيين كذب المفتري فيما نسب للاشعري قال ابو الوليد الباجي
قد ناظر ابن عمر منكري القدر واحتج عليهم بالحديث وناظر ابن عباس
الخوارج وناظرهم عمر بن عبد العزيز وناظر فيه الشافعي حفصا
الفرد وسائر الائمة قبل ان يخلق الاشعري وانما بين الاشعري

ومن بعده من اصحابه مناهجهم ووسع اطناب الاصول التي اصلوها
فنسب بذلك اليه كما نسب مذهب الفقه على رأي اهل المدينة
الى مالك ورأي الكوفيين الى ابي حنيفة لما كان هو الذي صحح من
اقوالهم ما وصى به الناس وكان الاشعري شافعي المذهب في
الفروع مات سنة اربع وعشرين وثلثمائة
ص وانما كان الجنيد يلزم وصحبه فهو طريق قيم ش
خير طريق سلكها صوفي طريق الجنيد وصحبه فانها خالية من البدع
دائرة على التفويض والتسليم والتبري من النفس واتباع الكتاب
والسنة وكان الجنيد سيد الطائفة الصوفية وامام اهل الخرقة جمع
بين العلم والعمل قال جعفر الخلدي لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم
وحال غير الجنيد وقد قال يوما ما اخرج الله الى الارض علما وجعل
للخلق اليه سبيلا الا وقد جعل لي فيه حظا ونصيبا ومر به ابن سريج
فسمع كلامه فقيل له ما تقول في هذا فقال لا ادري ما اقول ولكن
ارى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مبطل ثم صحبه ولازمه وفي
كلام الجنيد الطريق الى الله مسدود على خلقه الا على المقتفين آثار
رسول الله صلى الله عليه وسلم وسئل كيف الطريق الى الله فقال
توبة تحل الاصرار وخوف يزيل الغرة ورجاء مزعج الى طريق
الخيرات ومراقبة الله في خواطر القلوب وقال من لم يحفظ القرآن
ويكتب الحديث ويتفقه لم يقتد به في هذا الامر لان علمنا مقيد بالكتاب
والسنة وقال اني لتخطر لي النكتة من نكت القوم فلا اقبلها الا بشاهدين
عدلين من الكتاب والسنة وقال لو اقبل صادق على الله الف سنة

ثم اعرض عنه لحظة كان ما فاته اكثر مما ناله وقال اعلا درجات الكبر ان ترى نفسك وادناها ان تخطر ببالك وقال ما اخذنا التصوف من القيل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المالوفات وسئل عمن لم يبق عليه من الدنيا الا مقدار مص نواة فقال المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وقال اطراح الخلق من المروة والاستيناس بهم حجاب عن الله والطمع فيهم فقر الدنيا والآخرة وقال نهاية الصابر في حال الصبر حمل المؤن لله حتى تنقضي اوقات المكروه مات في شوال سنة ثمان وتسعين ومائتين

خاتمة

ص اول واجب على المكلف معرفة الله وقيل الفكر في دليله وقيل اول النظر وقيل قصده اليه المعتبر

ش هذه الخاتمة في مبادي التصوف وقد قال الغزالي انه تجريد القلب لله واحتقار ما سواه قال وحاصله يرجع الى عمل القلب والجوارح وسئل الجنيد عنه فقال استعمال خلق سني وترك كل خلق دني وقد تبع ذلك في جمع الجوامع حيث اقتصر على ذكر حال ذي النفس الابية وانه يجنح الى معالي الامور ويترك سفسافها وقابله به في الهمة وقسم حوال الخاطر في الافعال الى مامور به ومنهي عنه ومشكوك فيه وذكر ما يتعلق بكل واحد وهذه الثلاثة هي قطب العمل وعليها اقتصر صلى الله عليه وسلم في قوله الحلال بين والحرام بين وبينهما متشابهات الحديث وقد قال ابو داود وغيره ان هذا الحديث احد الاحاديث التي بني عليها الدين وقدم على ذلك جميعه الكلام في راس العمل وهو اول الواجبات وفيه اقوال احدها انه معرفة الله لانها مبنى سائر الواجبات اذ لا يصح

بدونها واجب ولا مندوب وقد استدل لذلك بحديث معاذ في الصحيح انك ستاتي قوما اهل كتاب فليكن اول ما تدعوهم اليه عبادة الله فاذا عرفوا الله فاخبرهم الحديث الثاني انه النظر المؤدي اليها لانه مقدمتها وعليه الاستاذ ابو اسحق بناء على قوله بوجوب النظر الثالث انه اول النظر لتوقف النظر على اول اجزائه وعليه القاضي الرابع انه القصد الى النظر لتوقف النظر على قصده وعليه ابن فورك وامام الحرمين قال الامام الرازي والخلاف لفظي يرجع الى انه هل المراد الواجب لعينه او لغيره فمن اراد الاول قال انه المعرفة ومن اراد الثاني قال انه النظر او القصد اليه وذكر الزركشي في ذلك اقوالا اخر قيل اول واجب الاقرار بالله ورسوله وقيل النطق بالشهادتين وقيل قبول الاسلام والعزم على العمل ثم النظر بعد القبول ليعلم صحة المقبول وقيل التقليد وقيل اعتقاد وجوبه وفي تغاير هذه الاقوال نظر

ص ومن تكون نفسه ابيه يجنح للمراتب العليه ش

النفس الابية هي التي تابى الا العلو الاخروي وصاحبها يجنح الى المراتب العلية من الاخلاق المحمودة كالتواضع والصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال ويبعد عن سفساف الامور ودنيها من الاخلاق المذمومة كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال وحب الدنيا التي قال فيها صلى الله عليه وسلم الدنيا ملعونة ملعون ما فيها الا ذكر الله الحديث وقال لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء وقال حب الدنيا راس كل خطيئة رواه البيهقي في الشعب من مرسل الحسن

وقد روی حدیث ان الله یحب معالی الامور ویکره سفسافها وحدیث انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق قال العلماء المعالی والسفساف کلمتان جامعتان لاسباب السعادة والشقاوة قلت واسباب السعادة هی شعب الایمان التی من کملت فیه کمل ایمانه ومن نقص منه واحدة منها او اکثر نقص ایمانه بقدرها

ص ومن یکون عارفا بربه … مصورا لبعده وقربه
رجا وخاف فاصاخ فارتکب … ماموره وما نهی عنه اجتنب
احبه الله فکان عقله … وسمعه ویده ورجله
واعده من اولیائه اذ دعا … اجابه او استعاذه اعا

ش معرفة الله تکون باسمائه وصفاته وقربه وبعده وبتوفیقه العبد وخذلانه قال بعضهم العارف عند اهل التصوف من عرف الحق باسمائه وصفاته ثم صدق الله فی جمیع معاملاته ثم تنقی عن اخلاقه المذمومة وآفاته ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب عکوفه فحظی من الله بجمیع آماله وصدق الله فی جمیع احواله وانقطعت عنه هواجس نفسه ولم یصغ بقلبه الی خاطر یدعوه الی غیره وقال الشیخ عز الدین ابن عبد السلام الطریق فی اصلاح القلوب التی تصلح الاجساد بصلاحها وتفسد بفسادها تطهیرها من کل ما یباعد عن الله وتحلیها بکل ما یقرب الی الله ویزلف لدیه من الاحوال والاقوال والاعمال وحسن الآمال ولزوم الاقبال علیه والاصغاء الیه والمثول بین یدیه فی کل وقت من الاوقات وحال من الاحوال علی حسب الامکان من غیر اداء الی السآمة والملال قال ومعرفة ذلک هی الملقبة بعلم الحقیقة ولیست الحقیقة

خارجة

خارجة عن الشریعة بل الشریعة طافحة باصلاح القلوب بالمعارف والاحوال والعزوم والنیات وغیر ذلک انتهی وقال القشیری قرب العبد من ربه یقع اولا بایمانه ثم باحسانه وقرب الرب من عبده ما یخصه به فی الدنیا من عرفانه وفی الآخرة من رضوانه وفیما بین ذلک من وجوه لطفه وامتنانه ولا یتم قرب العبد من الحق الا ببعده عن الخلق قال وقرب الرب بالعلم والقدرة عام للناس وباللطف والنصرة خاص بالخواص والتأنیس خاص بالاولیاء انتهی والولی هو العالم بالله المواظب علی طاعته المخلص فی عبادته لانه تولی الله بالطاعة والتقوی فتولاه الله بالحفظ والنصرة اذا علمت ذلک فمن عرف ربه بانه اله له ومدبر وخالق ومنعم ومتفضل وانه هو عبده ومخلوق ومحتاج الیه ومضطر فی کل شؤونه وتصور تقریبه لعبده بهدایته ولطفه وبتبعیده له باضلاله وخذله خاف ان یکون من اهل البعد ورجاء ان یکون من اهل القرب فاصاخ ای امال اذنه واصغی لما ورد عن الله تعالی من امر ونهی فارتکب المامور من واجب ونفل واجتنب المنهی من حرام ومکروه فاحبه مولاه فحفظه فی حرکاته وسکناته وتولاه واتخذه من اولیائه یجیب دعوته ویکشف کربته وینصره علی اعدائه کما روی البخاری فی صحیحه عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم قال الله عز وجل من عادا لی ولیا فقد اذنته بالحرب وما تقرب الی عبدی بشیء احب الی مما افترضت علیه وما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ویده التی یبطش بها ورجله التی یمشی بها ولئن سالنی لاعطینه ولئن استعاذنی لاعیذنه وفی روایة

للطبراني من حديث انس من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة واني لاسرع شيء الى نصرة اوليائي واني لاغضب لهم كما يغضب الليث الحرد وله من حديث عائشة من اهان لي وليا فقد استحل محاربتي وفيه كنت عينه التي يبصر بها واذنه التي يسمع بها وله من حديث ابن امامة ولابي يعلى من حديث ميمونة ولسانه الذي ينطق به وقلبه الذي يعقل به ومن حديث ابي امامة فاذا دعاني اجبته واذا استنصرني نصرته وقد تكلم الناس في معنى هذا الحديث واحسن ما قيل فيه ان المراد ان الله يتولى محبوبه في جميع احواله فحركاته وسكناته تعالى كما ان ابوي الطفل لمحبتهما له يتوليان جميع احواله فلا يأكل الا بيد احدهما ولا يمشي الا برجله الى غير ذلك قال ابو عثمان الحيري احد ائمة الطريق فيما اخرجه عنه البيهقي في الزهد معناه كنت اسرع الى قضاء حوائجه من سمعه في الاسماع وعينه في النظر ويده في اللمس ورجله في المشي وقال آخرون انه على حذف مضاف والتقدير كنت حافظ سمعه الذي يسمع به فلا يسمع الا ما يحل سماعه وحافظ بصره كذلك الى آخره والى هذا نحى الخطابي فقال هذه امثال والمعنى توفيق الله لعبده في الاعمال التي يباشرها بهذه الاعضاء بان يحفظ جوارحه عليه ويعصمه من مواقعة ما يكره الله من الاصغاء الى اللهو بسمعه ومن النظر الى ما نهى الله عنه ببصره ومن البطش فيما لا يحل له بيده ومن السعي الى الباطل برجله وقال الفاكهاني يحتمل ان يكون معنى سمعه مسموعه لان المصدر يأتي بمعنى المفعول والمعنى انه لا يسمع الا ذكري ولا يلتذ الا بتلاوة كتابي ولا يأنس الا بمناجاتي ولا ينظر الا في عجائب ملكوتي ولا يمد يده الا فيما فيه رضائي ورجله كذلك

ص

ص اما الذي همته دنيه   فلا مبالاة له سنيه
ففوق جهل الجاهلين يجهل   وتحت سبل المارقين يدخل

ش دني الهمة لا يبالي هل قربه الله او ابعده فلا يبحث عن امره ونهيه ولا يعمل بمقتضاهما لو علمهما فلا عليه ان يكون عمله موافقا للشرع او مخالفا له مرضيا لربه او مسخطا فيجهل بذلك فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت ربقة المارقين

ص فخذ صلاحا بعده او فسادا   وشقوة تريك او اسعادا
وقربا او بعدا وسخطا او رضى   وجنة الفردوس او نار لظى

ش هذا خطاب لمن علم الفرق بين الحالين اي بعد ان عرفت حال علي الهمة وما يحصل له وحال دني الهمة وما يترتب عليه فاسلك بعد هذا ما رضيته لنفسك وتحب ان تصير اليه والعاقل لا يؤثر طريق دني الهمة التي هي سبب الشقا والبعد والسخط والنار على طريق عليها التي هي سبب للسعادة والقرب والرضى والجنة

ص وزن بشرع كل امر خاطر   فان يكن يؤمر به فبادر
فان تخف وقوعه على صفه   منهية فما عليك من سفه
فحاجة استغفارنا اليه   لا يوجب تركه بل الذكر علا
من ثم قال السهروردي اعمل وان   خشيت عجبا ثم داوه وزن

ش اذا عرض لسالك طريق الآخرة امر فطريقه ان يزنه بميزان الشرع فان الاحكام لا تعرف الا منه وله ثلاثة احوال احدها ان يعلم انه مأمور به شرعا اما على طريق الوجوب والاستحباب فليبادر الى فعله فانه من الرحمن القاه في قلبه الهاما والقاه الملك في الروع وفرق ما بينهما ان القاه

الملك قد تعارضه النفس والشيطان بالوسواس بخلاف الخواطر
الالهامية فانه لا يردها شيء بل تنقاد لها النفس والشيطان طوعا او كرها
قال الزركشي والاتيان بفاء التعقيب في قوله فبادر للسرعة قال الاستاذ
ابو القسم القشيري فانك اذا توقفت برد الامر وهبت ريح التكاسل وقد
حكي عن البوشنجي انه كان في شغل فدعا من نزع قميصه عنه وقال ادفعه
الى فلان فقيل لو صبرت حتى تخرج فقال خشيت ان يزول ذلك الخاطر عن
القلب فان خشيت مع كونه مامورا به ان يقع على صفة منهية كعجب ورياء
فلا يكون ذلك مانعا لك من المبادرة اليه اتم الامر واحترز عن المنهي
فقد قال الفضيل بن عياض العمل لاجل الناس رياء والاخلاص ان
يعافيك الله منهما فان قيل قد قالت رابعة العدوية استغفارنا
يحتاج الى استغفار ومقتضاه ان لا تستغفر لانه شيء محوج الى التنصل منه
فالجواب ان ذلك لا يقتضي ترك الاستغفار قال في الاحياء لا تظنن ان
رابعة تذم حركة اللسان بالاستغفار من حيث انه ذكر الله تعالى بل
تذم غفلة القلب فهو محتاج الى الاستغفار من غفلة قلبه لا من حركة
لسانه فان سكت عن الاستغفار باللسان ايضا احتاج الى استغفارين
قال وهذا معنى قول القائل حسنات الابرار سيئات المقربين وسئل
بعض ائمة خراسان الشيخ شهاب الدين السهروردي فقال القلب مع
الاعمال يداخله العجب ومع ترك الاعمال يخلد الى البطالة فاجابه
بقوله ولا تترك الاعمال وداوي العجب بان تعلم ان ظهوره من النفس
فاستغفر الله فان ذلك كفارته ولا تدع العمل راسا وقال الامام في
المطالب من مكايد الشيطان ترك العمل خوفا من ان تقول الناس

انه مرائي وهذا باطل فان تطهير العمل من نزغات الشيطان بالكلية متعذر
فلو وقفنا العبادة على الكمال لتعذر الاشتغال بشيء من العبادات وذلك
يوجب البطالة وهي اقصى غرض الشيطان وقال النووي لو فتح الانسان
عليه باب ملاحظة الناس والاحتراز من تطرق ظنونهم الباطلة (خ الانسان)
لانسد عليه اكثر ابواب الخير وضيع على نفسه شيئا عظيما من مهمات
الدين وليس هذا طريقة العارفين ولقد احسن من قال سيروا الى الله
عرجا ومكاسير ولا تنتظروا الصحة فان انتظار الصحة بطالة وعن الشافعي
انه قال اذا خفت على عملك العجب فاذكر رضى من تطلب وفي اي نعيم ترغب
ومن اي عقاب ترهب واي عافية تشكر واي بلاء تذكر فانك اذا فكرت
في واحدة من هذه الخصال صغر في عينك عملك

ص وان يكن مما نهي عنه احذر ... فان تمل لفعله فاستغفر
والهم والحديث مغفوران ما ... لم يك يعمل او به تكلما

ش الحال الثاني ان يجد ذلك الامر منهيا عنه شرعا فاحذره ولا تقربه
فهو من الشيطان او من النفس وفرق ما بينهما ان خاطر النفس لا يرجع عنه
وخاطر الشيطان قد ينقله الى غيره ان صمم الانسان على عدم فعله
لان قصده الاغواء لا خصوص معصية معينة فان ملت بقلبك
الى فعل ذلك المنهي عنه فاستغفر الله من هذا الميل مع الحديث واعلم
ان حديث النفس اي ترددها بين فعل المنهي وتركه والهم منها بفعله
مغفوران ما لم تتكلم او تعمل به وروى مسلم حديث ومن هم بسيئة
ولم يعملها لم تكتب وفي رواية له كتبها الله حسنة كاملة زاد في اخرى انما
تركها من جرائي اي من اجلي قال السبكي في الحلبيات الذي يقع في النفس

من قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو اول ما يلقى فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر ثم حديث النفس وهو ما يقع فيها من التردد هل يفعل اولا ثم الهم وهو ترجيح قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به فالهاجس لا يؤاخذ به اجماعا لانه ليس من فعله وانما هو شيء ورد عليه لا قدرة له على دفعه والخاطر الذى بعده كان قادرا على دفعه بصرف الهاجس اول وروده ولكنه هو وما بعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى وهذه المراتب الثلاث ايضا لو كانت فى الحسنات لم يكتب له بها اجر اما الاول فظاهر واما الثانى فلعدم القصد واما الهم فقد بين الحديث الصحيح ان الهم بالحسنة تكتب حسنة والهم بالسيئة لا تكتب سيئة وينتظر فان تركها لله كتبت حسنة وان فعلها كتبت سيئة واحدة والاصح فى معناه انه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهم مرفوع ومن هذا يعلم ان قوله فى حديث النفس ما لم تتكلم او تعمل ليس له مفهوم حتى يقال انها اذا تكلمت او عملت يكتب عليها حديث النفس لانه اذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس اولى هذا كلامه فى الحلبيات وقد خالفه فى شرح المنهاج فقال انه ظهر له المؤاخذة من اطلاق قوله صلى الله عليه وسلم او يعمل ولم يقل او تعمله قال فيؤخذ منه تحريم المشى الى معصية وان كان المشى فى نفسه مباحا لكن لانضمام قصد الحرام اليه فكل واحد من المشى والقصد لا يحرم عند انفراده اما اذا اجتمعا فان مع الهم عملا لما هو من اسباب المهموم به فاقتضى اطلاق او تعمل المؤاخذة به وحكى ولده فى منع الموانع كلاميه ورجح المؤاخذة [illegible]

وقال

وقال قد نبهنا على دقيقة فى جمع الجوامع وهى ان عدم المؤاخذة بحديث النفس والهم ليس مطلقا بل بشرط عدم التكلم والعمل حتى اذا عمل يؤاخذ بشيئين همه وعمله ولا يكون همه مغفورا وحديث نفسه الا اذا لم يتعقبه العمل كما هو ظاهر الحديث ثم قال فى الحلبيات واما العزم فالمحققون على انه يؤاخذ به لحديث اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار قالوا هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه فعلل بالحرص قال والعزم على الكبيرة وان كان سيئة فهو دون الكبيرة المعزوم عليها انتهى

ص ان لم تطع فى تركها الامارة فجاهدنها وتلك الغارة

ش اذا هم الانسان بمعصية فليتركها وجوبا وليستغفر الله من همه كما تقدم فان لم تطعه النفس الامارة بالسوء على تركها لحبها بالطبع المنهى عنه من الشهوات فليجاهدها بقدر الامكان لتطيعه فانها حينئذ اكبر اعدائه لقصدها به الهلاك الابدى باستدراجها له من معصية الى اخرى وفى الحديث اعدا عدوك نفسك التى بين جنبيك وقال بعضهم معالجة المعصية اذا خطرت حتى لا تقع اهون من معالجة التوبة حتى تقبل لان ذلك بكف النفس والتوبة بالندم والاسف والبكا ثم لا يدرى اقبلت توبته ام لا قال الشيخ ولى الدين وانما خص ذلك بالامارة لان النفوس ثلاثة هذه شرها والثانية اللوامة التى يقع منها الشر لكنها تتاب به وتلوم عليه وتسر بالحسنة كما قال عليه السلام من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن والثالثة المطمئنة التى اطمانت الى الطاعة ولم تواقع معصية انتهى وفى الروح لابن القيم وقع فى كلام

كثير من الناس ان لابن آدم ثلاثة انفس نفس مطمئنة ونفس لوامة
ونفس امارة وان منهم من تغلب عليه هذه ومنهم من يغلب عليه الاخرى
ويحتجون على ذلك بقوله يا ايتها النفس المطمئنة وقوله ولا اقسم
بالنفس اللوامة وقوله ان النفس لامارة بالسوء والتحقيق انها نفس
واحدة ولكن لها صفات فتسمى باعتباركل صفة باسم انتهى

ص فان فعلت تب فان لم تقلع — للذة او كسل مو سع
فليتذكر هادم اللذات — وفجاءة الممات والفوات
او لقنوط فاخش مقت ربكا — واذكر عظيم عفوه يسهل بكا
واعرض على نفسك توبة تؤم — وما حوت من حسن وهى الندم
وشرطها الاقلاع والعزم السنى — ان لا يعود وادراك الممكن
وصحة التوبة قال الاكثر — ولو يكون بعد نقض يكرر
عن اى ذنب كان لو صغيرا — مع فعله آخر لو كبيرا

ش اذا غلبت النفس ولم يقدر على وقفها بالمجاهدة وواقع المعصية
وجب المبادرة الى التوبة ليرفع اثم الفعل بها كما وعد الله بقبولها فضلا
منه فى قوله وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وقال صلى الله عليه وسلم
التوبة تجب ما قبلها رواه   فان لم يقلع عن المعصية
فان كان بسبب ذلك الاستلذاذ بالمعصية والكسل عن الخروج عنها
فعلاجه ان يتذكر هادم اللذات وفجاءة الفوات اى الموت الذى يأتى
فيهدم اللذات بالمعجمة اى يقطعها ويعرض فجأة فتفوت التوبة وغيرها
من الطاعات فان تذكر ذلك باعث شديد على الاقلاع عما يستلذ به
او يكسل عن الخروج منه قال صلى الله عليه وسلم اكثروا ذكر هادم اللذا

رواه الترمذى

رواه الترمذى وابن حبان فانه ما ذكره احد فى ضيق الا وسعه ولا
فى سعة الا ضيقها عليه وفى رواية ما ذكر فى قليل اى من العمل الا كثره ولا
كثير من الامل الا قلله وان كان بسبب ذلك القنوط واليأس من رحمة
الله وعفوه لشدة الذنب او استحضار عظمة الرب فليخف مقت الله
حيث ضم الى الذنب اليأس من العفو عنه وقد قال تعالى انه لا ييأس من
روح الله الا القوم الكافرون وطريق علاجه ان يستحضر سعة
رحمة الله التى لا يحيط بها الا هو ليرجع عن قنوطه وكيف يقنط
وقد قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا اى غير الشرك وقال صلى الله عليه
وسلم والذى نفسى بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم
يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم وقال لله افرح بتوبة عبده من
رجل اضل راحلته بارض فلاة عليها طعامه وشرابه ثم وجدها
رواهما مسلم وليعرض على نفسه التوبة ومحاسنها وهى الندم على
المعصية كذا فسرها الاصوليون لحديث الندم توبة ولها شروط
ذكر الناظم انها لا تتحقق الا بها الاقلاع فى الحال عنها والعزم على ان لا يعود
فى المستقبل ثم ان تعلقت بآدمى شرط امر آخر وهو الخروج عن
تلك المظلمة ان امكنه ذلك بان يرد المال المغصوب مثلا الى صاحبه
او وارثه ويمكن المقذوف او وارثه من استيفاء حد القذف منه
ويعلمه بما اغتابه ليحلله منه وهل يكفى البراءة من الغيبة من
غير تعيينها وجهان فى الروضة بلا ترجيح اصحهما فى الاذكار لا فان
لم يمكن تداركه ذلك بان لم يكن المستحق موجودا سقط هذا الشرط

وكذا اسقط بشرط اقلاع فى توبة معصية بعد الفراغ منها كشرب الخمر
وبقى شرط آخر لابد منه وهو ان يفعل ذلك لوجه الله فقد يندم الانسان
على شرب الخمر مثلا لاضرارها بالبدن ويقلع ويعزم لذلك فلا يكون
توبة واعتبر القشيرى امرا آخر وهو تذكر للذنب فلو نسيه لم تصح
توبته منه كما لو نسى صاحب الدين وقال القاضى ان لم يتذكر تفصيل
الذنوب فليقل ان كان لى ذنب لم اعلمه فانى تائب الى الله منه وشرط
بعضهم امرا آخر وهو الاستغفار فقال لابد منه مع التوبة لقوله
تعالى وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه قال السبكى فى الحلبيات والمشهور
انه ليس بشرط وشرط بعضهم الاعتراف بالذنب لقوله صلى الله
عليه وسلم فان العبد اذا اعترف بذنبه ثم تاب تاب الله عليه
قال السبكى والمشهور ان ذلك ليس بشرط فهذه ثلاث شروط اخرى
مختلف فيها وبقى شروط اخرى فيها خلاف احدها هل يشترط ان لا تنقض
توبته بان يعود الى المتوب منه قال القاضى نعم حتى لو عاد اخذ بالذنب
الذى تاب منه وبطلت توبته الاولى والجمهور على خلافه ففى الحديث
ما اصر من استغفر ولو عاد فى اليوم سبعين مرة رواه ابو داود
والترمذى الثانى هل يشترط فى المعصية المتوب منها ان تكون كبيرة
قال ابو هاشم نعم فلا تصح التوبة ولا تجب من صغيرة لتكفيرها باجتناب
الكبائر والاكثر على خلافه بل حكى امام الحرمين الاجماع على وجوب التوبة
من الصغائر كالكبائر الثالث هل يشترط ان لا يكون مصرا على ذنب
آخر غير المتوب عنه قال المعتزلة نعم فلا تصح التوبة من ذنب مع
الاصرار على آخر والجمهور على خلافه قال الاستاذ ابو اسحاق سواء كان

الاخر

الآخر من جنسه ام لا حتى لو تاب عن الزنا بامرأة مع الاقامة على الزنا
بمثلها صح وقال الحليمى وغيره ان كان من جنسه لم تصح والاصح
ونقله القشيرى عن الاصحاب **فوائد** الاولى قال الحليمى من علم الله منه
الاصرار على ذنب وطبع على قلبه فى ذلك الذنب امتنعت توبته منه
دون غيره خلافا لمن زعم انها لا تمتنع منه محتجا بانه مامور بها الثانية
قال السبكى من استغفر ولم يتب فان استجاب الله منه غفر له ولكن ذلك غير
معلوم لنا فلهذا لا تصح توبته فى الظاهر قال وقد غلب عند كثير من الناس
ان استغفر الله معناه التوبة ولا يمتنع نقل وضعها الى ذلك فيراد
بها التوبة حينئذ الثالثة قال السبكى حقيقة التوبة هى الرجوع فالتائب
راجع عن المعصية الى الطاعة ورجوعه لا يتحقق الا بما ذكر من الندم
وما معه فيجوز تسميتها شروطا ويجوز تسميتها اركانا واعظمها
الندم ولا يتحقق الا بالباقى فيجوز ان يسمى ركنا والباقى شروطا له وعلى
ذلك مشيت فى النظم تبعا لاصله الرابعة روى احمد والاربعة وابن
حبان وغيرهم عن ابى بكر الصديق ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ما من عبد يذنب ذنبا ثم يتوضا ويصلى ركعتين ويستغفر الله الا غفر له
ثم تلا هذه الآية والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا
الله فاستغفروا لذنوبهم

ص وان شككت قف فترك طاعة   اولى من الوقوع فى مفسدة
من ثم قال بعضهم من سئل هل   ثلث او ينقص عنه ما غسل

ش الحال الثالث ان يشك فى الخاطر اما مامور به او منهى عنه
فليمسك عنه حذرا من الوقوع فى المنهى فان تركه اولى من ارتكاب مامور

لشدة اعتناء الشارع بدرء المفاسد فهو اولى عنده من جلب المصالح وفي الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولهذا قال الجويني في المتوضي اذا شك هل غسل ثنتين او ثلاثا لا يبني على الاقل بل يقتصر ولا يغسل الثالثة لانه دار الامر بين ترك سنة وفعل بدعة والاول اولى والجمهور قالوا يغسل لانها انما تكون بدعة منهيا عنها عند تحقق انها رابعة

ص نعم على الصوفي ترك اللعب   وشأنه الايثار لا في القرب
والاعتزال في زمان الفتن   من بعد علم واجب والسنن
والصبر واليقين ثم الشكر   والصمت الا ذاكرا والفكر
وتركه السؤال والتوكل   والكسب خلف اي ذين افضل
ثالثها التفصيل والصواب   ما خالف التوكل اكتساب
ولا ادخار قوت عام والكفاف   افضل من فقر ومال للعفاف
والخلف في اخذ وترك نقلا   ورجحوا الاخذ الملا دون الخلا
وليس من زهادة تعزب   وترك محتاج له ترهب
والعلم خير من صلاة النافلة   فقد غدا الله برزق كافله

ش هذه الابيات كلها من زيادتي الا مسئلة التوكل والاكتساب وشرحها بمسائل الاولى شأن الصوفي ترك اللهو واللعب والاعراض عن ملاهي الدنيا والاقبال الى الله وطلب الاخرة قال تعالى في صفة المنافقين ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب وقال صلى الله عليه وسلم لست من دد ولا الدد مني وقال الاشرة شر وقال ابن عباس في قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال الغنا واشباهه رواها كلها البخاري في الادب المفرد في باب اللهو والدد واللهو والباطل

والاشرة

والأشرة العبث وروى ابن ابي الدنيا في ذم الملاهي حديث الغنا ينبت النفاق في القلب وفي مسند البزار كل شيئ ليس فيه ذكر الله فهو لهو ولغو الا اربع مشي الرجل بين الغرضين وتأديبه فرسه وملاعبته اهله وتعليمه السباحة وفيه عليكم بالرمي فانه من خير لهوكم الثانية شأنه الايثار لغيره فيما يتعلق بامور الدنيا وحظوظ النفس قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة اخرج البخاري وغيره عن ابي هريرة قال اتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اصابني الجهد فارسل الى نسائه فلم يجد عندهن شيئا فقال الا رجل يضيفه هذه الليلة يرحمه الله فقام رجل من الانصار فقال انا يا رسول الله فذهب الى اهله فقال لامرأته ضيف رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخريه شيئا قالت والله ما عندي الا قوت الصبية قال فاذا اراد الصبية العشاء فنوميهم وتعالي فاطفي السراج ونطوي بطوننا الليلة ففعلت ثم غدا الرجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لقد عجب الله او ضحك من فلان وفلانة فانزل الله ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة واخرج الواحدي عن ابن عمر قال اهدي لرجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس شاة فقال ان اخي فلانا وعياله احوج الى هذا منا فبعث به اليه فلم يزل يبعث به واحد الى آخر حتى تداولها اهل سبعة ابيات حتى رجعت الى اولئك فنزلت الآية قال النووي في شرح مسلم الايثار بالقرب مكروه او خلاف الاولى وانما يستحب في حظوظ النفس وامور الدنيا وقال ابن عبد السلام لا ايثار في القربات فلا ايثار بماء الطهارة ولا بستر العورة ولا بالصف الاول لان الغرض

بالعبادات التعظيم والاجلال فمن آثر به فقد ترك اجلال الله وتعظيمه
وقال الخطيب البغدادي كره قوم ايثار الطالب غيره بنوبته في القراءة
لان قراءة العلم والمسارعة اليها قربة والايثار بالقرب مكروه وقد
اوسعت الكلام على هذه القاعدة في كتاب الاشباه والنظائر الثالثة
عليه بالاعتزال عن الناس والاقبال على ما يعنيه في الصحيحين انه
صلى الله عليه وسلم قال اي الناس افضل قالوا من جاهد بماله ونفسه
قال ثم من قالوا الله ورسوله اعلم قال ثم مؤمن يعتزل الناس في شعب
يتقي ربه ويدع الناس من شره وروى البخاري حديث يوشك ان
يكون خير مال المسلم غنم يتبع شعف الجبال ومواقع القطر يفر
بدينه من الفتن وروى الترمذي عن عقبة بن عامر انه قال يا رسول
الله ما النجاة قال امسك عليك لسانك وليسعك بيتك وروى ابن
المبارك في الرقائق عن عمر انه قال خذوا حظكم من العزلة واخرج ابن
ابي شيبة عنه العزلة راحة من خلاط السوء وقال الجنيد العزلة ايسر من
مداراة الخلطة وقال الخطابي لو لم يكن في العزلة الا السلامة من الغيبة
ومن رؤية المنكر الذي لا يقدر على ازالته لكان ذلك خيرا كثيرا قال والعزلة
والاختلاط يختلف باختلاف متعلقاتهما فتحمل الادلة الواردة على الحض
على الاجتماع على ما يتعلق بطاعة الائمة وامور الدين وعكسها في عكسه
واما الاجتماع والافتراق بالابدان فمن عرف الاكتفاء بنفسه في حق معاشه
ومحافظة دينه فالاولى له الانكفاف عن مخالطة الناس بشرط ان
يحافظ على الجماعة والسلام والرد وحقوق المسلمين من العيادة
وشهود الجنائز ونحو ذلك والمطلوب انما هو ترك فضول الصحبة لما في

ذلك من شغل البال وتضييع الوقت عن المهمات ويجعل الاجتماع بمنزلة
الاحتياج الى الغداء والعشاء فيقتصر منه على ما لا بد منه قال الصوفية ولا
بد لمن اراد العزلة والانفراد ان يحصل من العلوم الاصلية ما يصح به
عقد التوحيد لئلا يستهويه الشيطان بوساوسه ثم يحصل من علوم الشرع
ما يؤدي به فرائضه ليكون امره محكم الاساس وقال القشيري طريق من
آثر العزلة ان يعتقد سلامة الناس من شره لا العكس فان الاول نتيجة
استصغار نفسه وهي صفة المتواضع والثاني شهوده مزية له على غيره
وهذه صفة المتكبر الرابعة من آدابه الصبر قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم الصبر نصف الايمان واليقين الايمان كله رواه البيهقي وغيره وقد
اثنى الله على الصابرين في عدة آيات واحسن ما فسر به الصبر انه حبس النفس
على المكروه وعقل اللسان عن الشكوى والمكابدة في تحمله وانتظار
الفرج وقال الراغب الصبر حبس النفس على ما يقتضيه العقل او الشرع
ويختلف معانيه بحسب متعلقاته فان كان عن معصية سمي صبرا فقط
وان كان في نفاعد وسمي شجاعة وان كان عن كلام سمي كتمانا وان كان
عن تعاطي ما نهي عنه سمي عفة زاد غيره وان كان في احتمال المعنى فهو
ضبط النفس وان كان في كظم الغيظ فهو الحلم وان كان عن فضول العيش
فهو الزهد قال غيره والصبر ان عدي بعن كان في المعاصي وان عدي
بعلى كان في الطاعات اخرج الحاكم وغيره عن عمر قال وجدنا خير عيشنا
الصبر وفي الصحيح حديث من يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه
الله ومن يتصبر يصبره الله وما اعطي احد عطاء خيرا واوسع من الصبر
وروى حديث اذا رأيتم الامر تكرهونه لا تستطيعون ان تغيروه فاصبروا

حتى يكون الله هو الذى يغيره قال الائمة الصبر على ثلاثة اقسام
صبر عن المعصية فلا يرتكبها وصبر على الطاعة حتى يؤديها وصبر على
البلية فلا يشكو ربه فيها والمرء لابد له من واحدة من هذه الثلاثة
فالصبر لازم له ابدا لا خروج له عنه والصبر سبب فى حصول كل كمال
والى ذلك اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ان الصبر خير ما اعطيه
العبد وقال بعضهم الصبر تارة يكون لله وتارة بالله فالاول الصابر
لامر الله طلبا لمرضاته فيصبر على الطاعة ويصبر عن المعصية والثانى
المفوض لله بان يتبرأ من الحول والقوة ويضيف ذلك الى ربه وزاد غيره
الصبر على الله وهو الرضى بالمقدور روى البزار حديث خمس من الايمان
من لم يكن فيه شيء منهن فلا ايمان له التسليم لامر الله والرضى بقضاء الله
والتفويض الى الله والتوكل على الله والصبر عند الصدمة الاولى وروى
الترمذى حديث من سعادة ابن آدم استخارته الله ورضاه بما قضى
الله ومن شقاوته تركه استخارة الله وسخطه بما قضى الله الخامسة
من آدابه اليقين وتقدم حديث انه الايمان كله وروى البيهقى فى
الشعب حديث ان الله جعل الروح والفرح فى الرضى واليقين وجعل
الهم والحزن فى الشك والسخط وروى فيه عن على قال الايمان على اربع
دعائم الصبر والعدل واليقين والجهاد وروى فيه عن ابن مسعود قال
اليقين ان لا ترضى الناس بسخط الله ولا تحمد احدا على رزق الله ولا تلم
احدا على ما لم يؤتك الله فان الرزق لا يسوقه حرص حريص ولا يرده
كراهة كاره وسئل الجنيد عن الصبر فقال تجرع المرارة من غير تعبيس
وعن اليقين فقال ترك ما ترى لما لا ترى السادسة من آدابه الشكر

روى الديلمى فى مسند الفردوس حديث الايمان نصفان نصف فى الصبر
ونصف فى الشكر قال بعض الائمة الصبر يستلزم الشكر لا يتم الا به وبالعكس
فمتى ذهب احدهما ذهب الآخر فمن كان فى نعمة ففرضه الشكر والصبر اما
الشكر فواضح واما الصبر فعن المعصية ومن كان فى بلية ففرضه الصبر
والشكر اما الصبر فواضح واما الشكر فالقيام بحق الله فى تلك البلية
فان لله على العبد عبودية فى البلاء كما له عليه عبودية فى النعماء وقد
قام صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له اتفعل هذا وقد
غفر الله لك ما تقدم وما تأخر فقال افلا اكون عبدا شكورا رواه
الشيخان وروى حديث لا يشكر الله من لا يشكر الناس وروى ابو داود
حديث من اعطى عطاء فوجد فليجز به فان لم يجد فليثن به فمن اثنى به
فقد شكره ومن كتمه فقد كفره السابعة الصمت وهو حفظ اللسان الا
بالذكر قال صلى الله عليه وسلم كل كلام ابن آدم عليه لا له الا امر
المعروف او نهيا عن منكر او ذكر الله وقال لا تكثروا الكلام بغير ذكر الله
فان الكلام بغير ذكر الله قسوة القلب وان ابعد الناس من الله
القلب القاسى وقال اذا اصبح ابن آدم فان الاعضاء كلها تكفر اللسان
فتقول له اتق الله فينا فانما نحن بك فان استقمت استقمنا وان اعوججت
اعوججنا وقال لعقبة وقد سأله ما النجاة امسك عليك لسانك
وليسعك بيتك وقال لسفيان وقد سأله ما اخوف ما يخاف على هذا
واخذ بلسانه وقال انس توفى رجل فبشره رجل بالجنة فقال صلى الله
عليه وسلم اولا تدرى فلعله تكلم فيما لا يعنيه رواها كلها الترمذى
وغيره وفى الصحيحين ان العبد يتكلم بالكلمة ما يتبين فيها يزل بها الى

النار ابعد ما بين المشرق والمغرب قوله ما يتبين اي يتفكر في انها خير ام لا
وروى البخاري حديث من يضمن لي ما بين لحييه ورجليه اضمن له
الجنة وروى البيهقي في الشعب حديث ان احب الاعمال الى الله حفظ
اللسان وفي صحيح ابن حبان من حديث البراء وكف لسانك الا من خير
ولاحمد والترمذي وغيرهما من حديث معاذ مرفوعا الا اخبرك بملاك
الامر كله كف هذا واشار الى لسانه قلت يا نبي الله وانا لمؤاخذون
بما نتكلم به فقال وهل يكب الناس في النار الا حصائد السنتهم وروى
الطبراني من حديثه انك لن تزال سالما ما سكت فاذا تكلمت كتب
عليك اولك وروى ابن حبان والحاكم من حديث ابي ذر عليك بطول
الصمت فانه مطردة للشيطان وروى الترمذي من حديث ابن عمر من
صمت نجا وروى ابن ماجة اذا رأيتم الرجل يعطى الزهد في الدنيا وقلة
منطقه فاقتربوا منه فانه يلقى الحكمة الثامنة من آدابه الفكر روى
البيهقي عن ابي الدرداء قال تفكر ساعة خير من قيام ليلة وانه قيل
لام الدرداء ما كان افضل اعمال ابي الدرداء قالت التفكر وروى عن
ابن عباس مرفوعا تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله وسئل النوري
عن الصوفي فقال من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وتخلى عن البشر
واعتدل عنده الذهب والمدر واخرج ابن ابي الدنيا عن ابي السري
الباهلي قال كان يقال الاهتمام بالعمل يورث الفكرة والفكرة تورث
العبرة والعبرة تورث الحزم والحزم يورث العزم والعزم يورث اليقين
واليقين يورث الغنا والغنى يورث الحب والحب يورث اللقا التاسعة
من آدابه ترك السؤال روى حديث من يتكفل لي ان لا يسأل

الناس

الناس شيئا اتكفل له بالجنة واخرج ابن عساكر عن ثوبان قال قلت
يا نبي الله من اهل البيت انا فسكت ثم قال في الثالثة نعم ما لم تقم على باب
سدة او تأتي اميرا تسأله العاشرة اختلف في التوكل والكسب ايهما افضل
على اقوال احدها التوكل لانه حاله صلى الله عليه وسلم وحال اهل الصفة
وفي الحديث الصحيح في صفة الذين يدخلون الجنة بغير حساب وعلى
ربهم يتوكلون الثاني الاكتساب لحديث البخاري ما اكل احد طعاما
قط اطيب مما كسبت يده وحديثه ان داود كان لا يأكل الا من عمل يده
ولانه فعل الاكابر من الصحابة وغيرهم من السلف الثالث ان ذلك
يختلف باختلاف احوال الناس فمن صبر على الفاقة ولم يسخط عند
تعذر الرزق ولا استشرفت نفسه الى احد من الخلق فالتوكل في حقه
افضل قال تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ومن يسخط عند تعذر
الرزق واضطرب قلبه او تشوف لما في ايدي الناس فالكسب له ارجح
وفي هذا جمع بين اختلاف الادلة وهو نظير جواز التصدق بجميع المال
لمن يصبر على الاضاقة وكراهته لمن ليس كذلك قال الشيخ ولي الدين
وفي جعل الاكتساب في مقابلة التوكل نظر فان الاكتساب لا ينافي التوكل فان
التوكل ركون القلب الى الله والاعتماد عليه لا على السبب فقد يحرم ثمرة
السبب مع تعاطيه ففي الحديث ان رجلا قال يا رسول الله ارسل
ناقتي واتوكل او اعقلها واتوكل فقال اعقلها وتوكل واتى عمر على قوم فقال
ما انتم قالوا نحن المتوكلون قال بل انتم المتكلون الا اخبركم بالمتوكلين
رجل القى حبه في بطن الارض ثم توكل على ربه رواهما البيهقي وقال بعض
المتكلين على اموال الناس وسئل احمد بن حنبل عن رجل جلس في بيته او في

المسجد وقال لا اعمل شيئا حتى يأتيني رزقي فقال هذا رجل جهل العلم
فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله جعل رزقي تحت ظل رمحي
وقال لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا
خماصا وتروح بطانا فاخبر انها تغدوا وتروح قال وكان الصحابة
يتجرون ويعملون في نخيلهم والقدوة لهم وقال لآخر وقد سأله عن ذلك
الزم السوق واستغن عن الناس فلم ار مثل الغنى عنهم وقال سهل بن
عبد الله التوكل حال النبي صلى الله عليه وسلم والكسب سنته فمن قوي
على حاله فلا يتركن سنته وقال الجنيد ليس التوكل الكسب ولا ترك الكسب
التوكل سكون القلب الى موعود الله قال البيهقي فعلى هذا ينبغي ان لا
يكون تجريد هذا السكون عن الكسب شرطا في صحة التوكل بل هو
مكتسب بظاهر العلم معتمد بقلبه على الله كما قال بعضهم اكسب
ظاهرا وتوكل باطنا فهو مع كسبه لا يكون معتمدا على كسبه بل معتمدا
في كفاية امره على الله تعالى قلت ولا ينافي التوكل ايضا ادخار قوت
سنة فقد كان صلى الله عليه وسلم يدخر قوت عياله سنة كما في
الصحيحين وهو سيد المتوكلين الحادية عشرة اختلف في الغنى
والفقر ايهما افضل وقد طال نزاع الناس في ذلك فقيل الفقر مع
الصبر افضل ففي الصحيح يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل اغنيائهم
بنصف يوم وهو خمسمائة عام وعند الترمذي اللهم احيني مسكينا
وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين يوم القيامة وعند احمد
اثنتان يكرههما ابن آدم يكره الموت والموت خير له من الفتنة وقلة
المال وقلة المال اقل للحساب والى هذا ذهب الصوفية لان مدار الطريق

على

على تهذيب النفس ورياضتها وذلك مع الفقر اكثر منه مع الغنى
وقيل الغنى مع الشكر افضل لحديث ذهب اهل الدثور بالاجور وحديث
انك ان تذر ذريتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة يتكففون الناس
وحديث امسك عليك بعض مالك فهو خير لك رواها الشيخان
وحديث نعما بالمال الصالح للرجل الصالح اخرجه مسلم والى هذا ذهب
كثير من الشافعية وابو علي الدقاق من الصوفية قال لان الغنى صفة
الخالق والفقر صفة المخلوق وصفة الحق افضل من صفة الخلق وذهب
آخرون الى تفضيل الكفاف لحديث مسلم قد افلح من اسلم ورزق كفافا
وقنعه الله بما رزقه وحديثه اللهم اجعل رزق آل محمد كفافا
وحديثه يا ابن آدم انك ان تبذل الفضل خير لك وان تمسكه شر لك
ولا تلام على كفاف وحديث الترمذي طوبى لمن هدي للاسلام
وكان عيشه كفافا وحديثه ان اغبط اوليائي عندي لمؤمن
خفيف الحاذ ذو حظ من الصلاة احسن عبادة ربه واطاعه في السر
وكان غامضا في الناس لا يشار اليه بالاصابع وكان رزقه كفافا
يصبر على ذلك وحديث ابن ماجة ما من غني ولا فقير الا ود يوم
القيمة انه اوتي من الدنيا قوتا والى هذا ذهب ابن بطال والقرطبي
والنووي وهو المختار وفسره النووي بانه الكفاية بلا زيادة
ولا نقصان وفسره القرطبي بانه ما يكف عن الحاجات ويدفع
الضرورات ولا يلحق باهل الترفهات قال وهي حالة سليمة من الغنى
المطغي والفقر المؤلم وايضا فصاحبها معدود في الفقراء لانه لا يترفه
في طيبات الدنيا بل يجاهد نفسه في الصبر على القدر الزائد على الكفاف

فلم يغنه من حال الفقر الا السلامة من قهر الحاجة وذل المسئلة انتهى
وقد روى ابن ابى الدنيا عن الحسن انه قال ان لله من عباده ثلاثة
لم يوسع عليهم فيطغوا ولم يقتر عليهم فيجلوا واذا اراد الله بعبده خيرا
اعطاه من الدنيا عطيته فاذا انفق عاد عليه بمثلها واذا اراد بعبده سوءا
صب عليه الدنيا صبا الثانية عشرة اختلف فيمن عرض عليه مال هل
الافضل له اخذه او تركه فقيل الاخذ افضل بل قال الظاهرية
بوجوبه لحديث الشيخين عن ابن عمر ما جاءك من هذا المال وانت
غير سائل ولا مشرف وما لا فلا تتبعه نفسك قال سالم وكان ابن عمر
لا يسأل احدا شيئا ولا يرد شيئا اعطيه وقال آخرون الافضل الترك
قال الغزالى فى الاحياء والاحسن الاخذ فى الملا وترك الاخذ فى الخلا
قلت المختار تفضيل الاخذ للمحتاج والترك لغيره لما روى الطبرانى
من حديث انس مرفوعا ما المعطى من سعة باعظم اجرا من الآخذ اذا
كان محتاجا قال الغزالى واختلف السلف فى ان المحتاج هل الافضل
له ان يأخذ من الزكاة او صدقة التطوع فكان الجنيد وابرهيم الخواص
وجماعة يقولون الاخذ من الصدقة افضل لان لا يضيق على اصناف
الزكاة ولئلا يخل بشرط من شروط الاخذ وقال آخرون الاخذ
من الزكاة افضل لانه اعانة على واجب ولو ترك اهل الزكاة كلهم
الاخذ اثموا ولان الزكاة لا منة فيها ولانها اشد فى كسر النفس قال الغزالى
والصواب انه يختلف باختلاف الاشخاص فان عرض له شبهة فى
استحقاقه لم يأخذ الزكاة وان قطع باستحقاقه نظر ان كان
المتصدق ان لم يتصدق على هذا لا يتصدق فليأخذ الصدقة فان

اخراج

اخراج الزكاة لابد منه وان كان لابد من اخراج تلك الصدقة
ولم تضيق بالزكاة تخير انتهى الثالثة عشرة ليس من الزهد التعزب
وترك ما لابد منه بل ذلك من التنطع والتعمق المنهى عنه وروى
الترمذى من حديث ابى ذر مرفوعا الزهادة فى الدنيا ليست بتحريم
الحلال ولا اضاعة المال ولكن الزهادة فى الدنيا ان لا تكون بما فى
يدك اوثق بما فى يد الله وان تكون فى ثواب المعصية اذا انت اصبت
بها ارغب فيها لو انها ابقيت لك وروى
الرابعة عشرة قال الشافعى رضى الله عنه طلب العلم افضل من
صلاة النافلة ووجهه انه فرض عين او كفاية والفرض افضل من
النفل وانه متعد وسائر العبادات قاصرة والمتعدى افضل من
القاصر وانه اس العمل والعمل بدونه فاسد وقال صلى الله
عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضلى على ادناكم وقال فقيه اشد
على الشيطان من الف عابد رواهما الترمذى وقال فضل العلم احب
الى من فضل العبادة رواه الحاكم وفى لفظ عند الطبرانى قليل
العلم خير من كثير العبادة وفى لفظ له يسير الفقه خير من كثير
العبادة وروى مسلم حديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا
من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع به وفى لفظ لابن ماجة
ان مما يلحق المؤمن من حسناته بعد موته علما نشره وروى ابو
نعيم من حديث زياد بن الحارث الصنابحى مرفوعا من طلب العلم
تكفل الله برزقه قال الزركشى اى لانه لما استغرق بالطلب
اوقاته ولم يمكنه مع ذلك كسب يسر الله له الرزق بلا واسطة

الكسب فهذه اوجه خصوصية العلم وان كان الله تكفل برزق جميع العباد قال محمد بن النضر الحارثي اول العلم الصمت ثم الاستماع له ثم العمل به ثم الحفظ ثم نشره

ص والمرء محتاج الى ان يعرفا ... فرق امور في افتراقها خفا
كالفرق بين العجز والتوكل ... والحب لله ومعه المنجلي
والنصح والتأنيب والفراسة ... والظن والدعوة والرياسة
وقوة في امر دين والعلو ... والاجتهاد في اتباع والغلو
والذل والعفو وتيه والشرف ... والحقد والوجد وجود وسرف
والكبر والهيبة والمهانة ... تواضع والكبر والصيانة
والاحتراز مع سوء الظن ... وهكذا الرجاء والتمني
ورقة وجزع والقسوة ... والصبر مع هدية والرشوة
وذكر للحال والشكاية ... وبله في القلب والسلامة
وثقة وعزة والشكر ... بذكر ما يمنحه والفخر

ش هذه الابيات من زيادتي الشيء الواحد تكون صورته واحدة وهو ينقسم الى محمود ومذموم فيحتاج العابد والصوفي وسالك طريق الآخرة الى معرفة الفرق بينهما فمن ذلك التوكل والعجز فالتوكل عمل القلب وعبوديته اعتمادا على الله وثقة به والتجاء اليه وتفويضا اليه لعلمه بكفايته وحسن اختياره لعبده اذا فوض اليه مع قيامه بالاسباب المامور بها واجتهاده في تحصيلها والعجز تعطيل الامرين او احدهما اما يعطل السبب عجزا عنه ويزعم ذلك توكلا وانما هو عجز وتفريط كما مر في اثر عمر واما ان تقوم

بالسبب

بالسبب ناظرا اليه معتمدا عليه غافلا عن المسبب معرضا عنه وان خطر بباله لم يثبت معه ذلك الخاطر ولم يعلق قلبه تعلقا تاما بحيث يكون قلبه مع الله وبدنه مع السبب ونظير ذلك الرجاء والتمني فالرجاء يكون مع بذل الجهد واستفراغ الطاقة في الاتيان باسباب الظفر والفوز وفيه حديث

والتمني حديث النفس بحصول ذلك مع تعطيل الاسباب الموصلة اليه وفيه حديث والعاجز من اتبع هواه نفسه وتمنى على الله عز وجل بعد قوله الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ومن ذلك الحب لله والحب مع الله فالاول عين الايمان والثاني عين الشرك والفرق بينهما ان الحب لله تابع لمحبة الله فاذا تمكنت محبته من قلب العبد اوجبت ان يحب ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه وعلامة ذلك ان لا ينقلب حبه لحبيب الله بغضا لنيله منه ما يكرهه ولا يبغضه لبغيضه حبا لاحسانه اليه وفي هذا حديث ابي داود وغيره الحب في الله والبغض في الله من الايمان وحديث المتحابون لجلال الله في ظل العرش يوم لا ظل الا ظله والحب مع الله ان يحب غيره ثم منها ما يقدح في الايمان كحب المشركين لاوثانهم ومنها ما لا يقدح فيه وهو محبة الشهوات كمحبة ما زين للنفوس من النساء والبنين والذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث فان كان حبه اياها للتوصل بها الى الله والاستعانة على طاعته اثيب عليه وكان من قسم الحب لله وفي هذا حديث حبب الي من دنياكم النساء والطيب وان كان لموافقة الطبع والهوى ولم يؤثرها على محبة الله ورضاه

فالاولوم ولكن ينقص من كمال محبته لله وان كانت هي مقصوده ومراده
وسعيه في تحصيلها والظفر بها وقدمها على ما يحبه الله ويرضاه منه
كان ظالما بذلك متبعا لهواه وفي هذا حديث
٣ ومن ذلك النصح والتأنيب فالاول المقصود منه الاحسان الى المنصوح
بصورة الرحمة والشفقة والغيرة له وعليه صادرا عن رحمة ورقة
مرادا بها وجه الله ورضاه والاحسان الى خلقه وفي هذا حديث مسلم
الدين النصيحة قالوا لمن قال لله ولكتابه ولرسوله ولائمة المسلمين
وعامتهم والثاني القصد منه التعيير والاهانة والذم والشتم في صورة
النصح وفي هذا حديث الترمذي من عير اخاه بذنب لم يمت حتى يعمله
وحديثه لا تظهر الشماتة لاخيك فيرحمه الله ويبتليك ومن ذلك
٤ الفراسة والظن والفرق بينهما ان الفراسة لا تخطى لانها ناشئة
عن نور القلب لقربه من الله وبعده عن الموانع والعوائق وفيها
قوله تعالى ان في ذلك لايات للمتوسمين اى المتفرسين وحديث
الترمذي وغيره اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله والثاني الظن
قد يخطى لانه يكون مع نور القلب وظلمته وطهارته ونجاسته
ولهذا امر تعالى باجتناب كثير منه واخبر بان بعضه اثم وقال صلى الله
عليه وسلم اياكم والظن فان الظن اكذب ~~رواه~~ الحديث ومن ذلك
٥ حب الدعوة الى الله وحب الرياسة والفرق بينهما ان الاتيان بما يشتركان
فيه من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونشر العلم ان كان القصد
تعظيم الله والنصح له ومحبة طاعته وهداية خلقه والغيرة على
الدين فهو حب الدعوة الى الله والامامة في الهدى التي قال تعالى

فيها

فيها واجعلنا للمتقين اماما وان كان القصد ان يكون في اعين الناس
جليلا وفي قلوبهم مهيبا واليهم حبيبا وفيهم مطاعا يقتدونه ويتبعون
اثره فهو حب الرياسة وفي هذا حديث من تعلم علما مما يبتغى به
وجه الله لا يتعلمه الا لغرض من اغراض الدنيا لم يجد رائحة الجنة
ومن ذلك القوة في امر الله والعلو في الارض والفرق بينهما كالفرق ٦
بين حب الدعوة وحب الرياسة فالاول ان يقصد تعظيم الله وتعظيم
اوامره وحقوقه حتى يقيمها لله والثاني ان يقصد تعظيم نفسه
وتفرده بالرياسة ونفاذ الكلمة حتى بما عارضه امر الله فلم
يلتفت اليه في طلب علوه ومن ذلك الاجتهاد في الدين والغلو فالاول ٧
بذل الجهد في موافقة الامر والثاني مجاوزته وتعديه ومن ذلك العفو ٨
والذل فالاول اسقاط حق جودا وكرما مع القدرة على الانتقام
رغبة في مكارم الاخلاق والاجر عند الله وفيه حديث ما زاد
الله عبدا بعفو الا عزا وحديث من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه
ملأ الله قلبه امنا وايمانا والثاني ترك الانتقام عجزا وخوفا ومهانة
وهذا مذموم ولعل المنتقم بالحق احسن حالا منه قال تعالى
والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون مدحهم بقوتهم على الانتصار
ومن ذلك شرف النفس والتيه فالاول صيانتها عن الدنايا ٩
والرذائل والمطامع التي تقطع اعناق الرجال والثاني رجع ١٠
الى الاعجاب بنفسه والازراء بغيره وفي الاول حديث لا ينبغي
للمؤمن ان يذل نفسه وبهذا يفرق ايضا بين الصيانة والتكبر ١١
ومن ذلك المهابة والكبر فالاول حسن سمة وسكينة حلت على الظاهر ١٢



لامتلا الباطن بعظمة الله ومحبته واجلاله كما قال صلى الله
عليه وسلم ما اسر احد سريرة الا البسه الله رداءها ان خيرا
فخير وان شرا فشر رواه الطبراني والثاني ناشئ من العجب والبغي
٦٣ وامتلاء القلب بالجهل والظلمة ومن ذلك التواضع والمهانة
فالاول ناشئ من العلم بالله ومعرفة صفاته ونعوت جلاله
ومن معرفة العبد نفسه وتناقصها وعيوب عمله وآفاتها فيتولد
منه انكسار القلب لله وخفض جناح الذل لعباده فلا يرى له
على احد فضلا ولا يرى له عند احد حقا وفي هذا حديث ابن ماجة
ان الله اوحى الي ان تواضعوا حتى لا يفخر احد على احد وحديث
الطبراني انكم لتغفلون عن افضل العبادة التواضع واما
المهانة فهي دناءة وخسة وابتذال النفس في نيل حظوظها
وشهواتها واذلالها لبني الدنيا لما يرومه منهم من احسان او قضاء
وطر وفي هذا حديث من تواضع لغني لاجل غناه فقد ذهب
٦٠ ثلثا دينه ومن ذلك الموجدة والحقد فالاول الاحساس بالمؤلم
والعلم به وتحرك النفس في دفعه فهو كال وسريع الزوال
والثاني الحقد اضمار الشر وتوقعه كل وقت وهو بطيء الزوال وفيه حديث
ان النميمة والحقد في النار لا يجتمعان في قلب مسلم رواه الطبراني
٦١ ومن ذلك الجود والسرف

٦٥ ومن ذلك الاحتراز وسوء الظن فالاول التاهب والاستعداد
باخذ الاسباب التي ينجو بها من المكروه والثاني امتلاء القلب

بالظنون المسيئة بالناس حتى يطفح على لسانه بالمهن واللمز
والطعن والعيب فالاول يخالطهم ويحترز منهم والثاني يجتنبهم
ويلحقهم اذاه وفي ذلك حديث المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على
اذاهم رواه البخاري في الادب وحديث احترسوا من الناس بسوء
٦٧ الظن رواه الطبراني ومن ذلك الرقة والجزع فالاول ناشئ عن
الرحمة والرأفة والثاني ناشئ عن ضعف النفس وخور القلب لضعف
٦٨ ايمانه بالقدر وشدة طمعه وحرصه وكذلك الصبر والقسوة فالاول
حبس النفس عن الجزع والهلع والتشكي وتثبيت القلب على الاحكام
القدرية والشرعية والثاني يبس في القلب بمنعه في الانفعال وغلظه
بمنعه من التاثر بالنوازل فلا يتاثر بها لغلظته وقسوته لا لصبره
واحتماله وفي ذلك احاديث ابعد الناس من الله القلب القاسي
رواه الترمذي لا تنزع الرحمة الا من شقي رواه البخاري في الادب
من لا يرحم الناس لا يرحمه الله رواه الشيخان لا يدخل الجنة الا رحيم
٦٩ رواه البزار ومن ذلك الهدية والرشوة فالاولى لقصد استجلاب
المودة وفيها حديث تهادوا تحابوا وحديث ان الهدية تذهب
وحر الصدر والثانية لقصد ابطال الحق او تحقيق الباطل وفيها حديث
٢٠ لعن الله الراشي والمرتشي ومن ذلك الاخبار بالحال والشكوى
فالاول لقصد ازالته ممن يقدر عليه او الاعتذار من امر طلب منه
او التحذير من الوقوع في مثل ما وقع فيه او الحمل على الصبر بالتاسي
به كما قالت عائشة وارأساه وقال صلى الله عليه وسلم بل انا
وارأساه وما احسن قول القائل
ولا بد من شكوى الى ذي مروءة يواسيك او يسليك او يتوجع

والشكوى المقصود به التسخط وشكاية المبتلى لغيره وفيها حديث
من بث لم يصبر اما ذكر الحال للمبتلى فليس بشكوى بل استعطاف
واسترحام كما قال السيد يعقوب انما اشكو بثي وحزني الى الله
٢١ ومن ذلك سلامة القلب والبله فالاول يكون من ارادة الشر
بعد معرفته فسلم قلبه من ارادته وقصده لا معرفته والعلم به
والبله جهل وقلة معرفة وهو نقص وقد قال العلماء في حديث
البزار اكثر اهل الجنة البله هم البله في امور الدنيا لا في امور
٢٢ الآخرة فهم فيها اكياس ومن ذلك الثقة والغرة فالاول سكون
يستند الى ادلة وامارات يسكن القلب اليها فكلما قويت تلك الامارات
قويت الثقة واستحكمت لا سيما على كثرة التجارب وصدق
الفراسة والثاني امل خائب وتمن كاذب حدثت به النفس
والهوى والشيطان من غير اخذ في اسباب النجاة وهذا قريب من
٢٣ و ١٦ الفرق بين الرجا والتمني ومن ذلك التحدث بالنعم شكرا والفخر
بها فالاول المقصود به اظهار فضل الله واحسانه ومدحه
والثناء عليه وبعث النفس على الطلب منه دون غيره على رجائه
فيكون داعيا الى الله بذلك وفيه حديث التحدث بالنعمة شكر
وكتمها كفر والثاني المقصود به الاستطالة على الناس واظهار انه
اعز منهم واكبر واستعباد قلوبهم واستمالتها بالتعظيم والخدمة
وهذا الباب واسع جدا وفي هذه النبذة كفاية وارشاد

ص وكل امر واقع باذنه ... سبحانه خالق كسب عبده
قدر فيه قدرة للكسب لا ... ابداعه تصلح فالله علا
خالق لا مكتسب ما يصنع ... عبده مكتسب لا مبدع

ش كل امر واقع في الوجود من خير وشر فبقدرة الله وارادته كما تقدم
في مسئلة القدر والعبد يثاب ويعاقب على كسبه واختياره قال الامام
احمد ان للعبد كسبا دل على ذلك القرآن فانه تعالى نسب الخلق الى
نفسه وقال والله خلقكم وما تعملون ونسب الكسب للعبد فقال جزاء
بما كانوا يكسبون والكسب ليس ابرازا من العدم الى الوجود بل نسبة
يعلمها العبد بين قدرته ومقدوره في محله ضرورة ففعل العبد
مخلوق لله مكتسب للعبد بقدرة خلقها الله له تصلح للكسب لا
للابداع فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق وهذا
توسط بين قول المعتزلة ان العبد خالق لفعله لانه يثاب
ويعاقب عليه وبين قول الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وانه
آلة محضة كالسكين في يد القاطع

ص وتم ما نظمته ميسرا ... سهلا بديعا موجزا محررا
في عام سبعة وسبعين التي ... بعد ثمانمائة للهجرة
ارجوزة فريدة في بابها ... اذ لم يكن في فنها كمثلها
حوت من الاصلين والتصوف ... ما لا مزيد عنه في الجمع الوفي
خلت من التعقيد والتقعير ... والحشو والتطويل والتكرير
في الف بيت عدها يقينا ... واربع المئين مع خمسينا
بحيث اني جازم بان لا ... يمكن الاختصار منها اصلا
ولو يروم احد ينشيها ... اتى بها اكثر من ضعفيها
فاحمد الله ما علي سهلا ... حمدا ينيل من مزاياه العلا
مصليا على نبي عمت ... مكارم الخلق به وتمت

قال مؤلفه رحمه الله تعالى فرغت من هذا الشرح يوم الخميس رابع عشر ذي القعدة الحرام سنة سبع وسبعين
وثمانمائة وحسبنا الله ونعم الوكيل